

مَجَلَّةٌ إسْلامِيَّةٌ - ثَقَافِيَّةٌ - جَامِعَةٌ - مُحْكَمَةٌ

تَصْدُرُ سَنَوِيًّا عَنْ كلية الدعوة الإسلامية

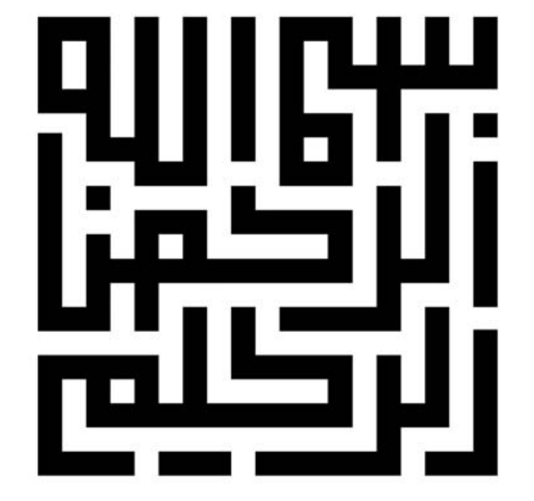
1435 هجري الموافق 2014 ميلادي

- مسلك المالكية في الاحتجاج بالأحاديث المتعارضة
- هل يجوز إخراج زكاة الفطر نقدا ؟
- اللغة وصياغة الدستور (دراسة في لسانيات النص الدستوري)
- أخطاء الحريري في شرح ملحة العرب
- حماية أموال الوقف في القانون الليبي
- العلامة المفتي عبد الرحمن القلهود



بسم الله الرحمن الرحيم
وَلۡتَكُن مِّنكُمۡ أُمَّةٞ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلۡخَيۡرِ وَيَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ
صدق الله العظيم
سورة آل عمران: 104


مجلة كليّة
الدعوة الإسلامية





مجلة كلية الدعوة الإسلامية

مَجلّةٌ إسْلامِيّةٌ - ثَقَافِيّةٌ - جَامِعَةٌ - مُحْكَمَةٌ

تَصْدُرُ سَنَوِيًّا عَنْ

كلية الدعوة الإسلامية

العدد الثامن والعشرون

لعام 1435 هجري الموافق 2014 ميلادي

المقالات والدراسات المنشورة
في المجلة تعبر عن آراء أصحابها،
والمجلة ترحب بمناقشة تلك الآراء وإثرائها.

كلية الدعوة الإسلامية

طرابلس - ليبيا

ص ب: -71771 بريد مصور (فاكس): 4800167 - هاتف: 4800059
البريد الإلكتروني: fic_bulletin@yahoo.com

ثمن النسخة: عشرة دنانير ليبية أو ما يعادلها


جمعية الدعوة الإسلامية العالمية
كلية الدعوة الإسلامية

المحتويات

❖ الدراسات العامة

❖ معارف إسلامية



قوة الكلمة وواجب تبليغها

تكتسب الكلمة قوة الإقناع من الحق الذي تعبر عنه والمنطق الذي تبرهن به والأسلوب الذي تسلكه، ولكنها تستمد قوة التنفيذ من حماة ذلك الحق وحراسه والأمناء على تطبيقه، وبقدر ما يكون لها من المعبرين والأمناء والحماة يكون تأثيرها في الواقع وتغييرها للحياة.

إن هذه العلاقة بين قوة الإقناع وقوة التنفيذ لا تُفرغ الكلمة من حمولتها القيمية الخالدة إذا اختل جانب التنفيذ أو تقاعست قواه، فالكلمة التي تحمل الفكرة القوية أو النظرة العالمة يتواصل تأثيرها عبر الزمان والمكان، فتجد آذاناً صاغية في زمانها وبعده، وتجد من يحتفي بها في بيئتها أو خارجها من بيئات العالم، بل إن الاحتفاء الأكبر بالكلمة يكون يوم الجزاء الأكبر.

ومـا مِـنْ كـاتـبٍ إلا سـيـبـلَـى	**ويـبـقـى الـدهـرَ مـا كـتـبـتْ يـداهُ**
فـلا تـكـتـبْ بـخـطـكَ غـيـرَ شـيءٍ	**يـسـرُّك فـي الـقـيـامـةِ أن تـراهُ**

وللكلمة القوية والمؤثّرة خصائصُ ومهماتٌ جليلة، فهي رسالة ومسؤولية، وهي أمانة ثقيلة ومهمة سامية. وأبلغُ مصدرٍ أعطاها قيمتها في الحياة هو كتاب اللّه عز وجل في قوله تعالى: ﴿إِنَّا سَنُلْقِى عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ [المُزّمل: 5] وهي المقصودة الأبرز في قوله سبحانه: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: 72].

وأنفس الكلمات هو ما دعا إلى الله وعبّر عن مراده من خلقه، قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَآ إِلَى ٱللَّهِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا وَقَالَ إِنَّنِى مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [فُصّلَت: 33]، ثم الكلمات التي تنقل العلم وتنشر المعرفة عبر الأجيال والحضارات، فهي الكلمات التي تنفع الناس وتمكث في الأرض، تستخدم الحكمة والنصيحة، أو تحول الحقائق والمعلومات إلى عمل صالح يعمر الأرض ويسعد الإنسان ويعين على فعل الخير ﴿فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً ۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ﴾ [الرّعد: 17].

وإذا كان هذا هو شأن الكلمة على إطلاقها، فإن كلمات العلماء أولى بالانتقاء والتمحيص، وأجدر بتغيير الحياة إلى الأفضل، وأكثر تأثيراً في قلوب الناس وعقولهم، وبقدر ما تسمو قيمة هذه الكلمات العالمة تكون مسؤوليتها ورسالتها وتأثيرها وفاعليتها، ومجموع ذلك يلقي على العلماء عبئاً ثقيلاً من الأمانة فوق ما يحمله العامة.

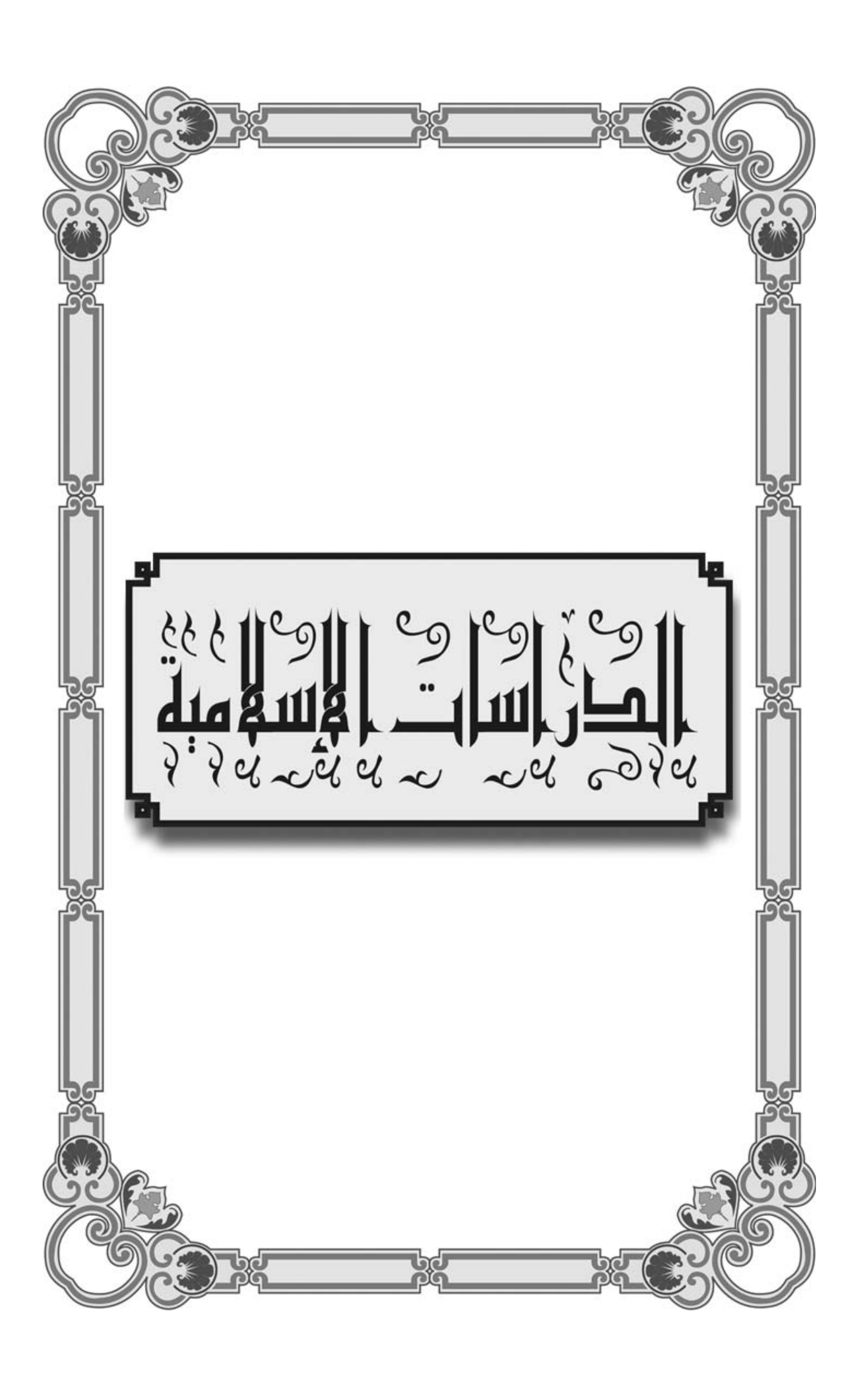
والكلمة في الإسلام مرتبطة بالقلب وبالعقل، ومن أراد أن يعرف قيمة الكلمة في الإسلام فليلتمسها في تأكيد اللّه سبحانه على الأمر بالشهادة والتحذير من كتمانها: ﴿وَلَا تَكْتُمُوا۟ ٱلشَّهَٰدَةَ ۚ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلْبُهُۥ ۗ﴾ [البقرة: 283]، وليلتمسها في تغليظ الرسول لعقوبة كتم العلم وتحذير العالم الذي لا ينشر علمه ولا يفيد الآخرين من مخزونه المعرفي، حيث قال عليه الصلاة والسلام: «**مَا مِنْ رَجُلٍ يَحْفَظُ عِلْماً فَيَكْتُمُهُ، إلاَّ أُتِيَ بِهِ يَوْمَ القِيَامَةِ مُلْجَماً بِلِجَام مِنَ النَّارِ**» (سنن ابن ماجه، حديث رقم: 261) ومن الكلمات الواجب تبليغها كلمة الحق للقادر على إظهارها، والتبليغ عن أمر يكون في تبليغه نجاة لإنسان

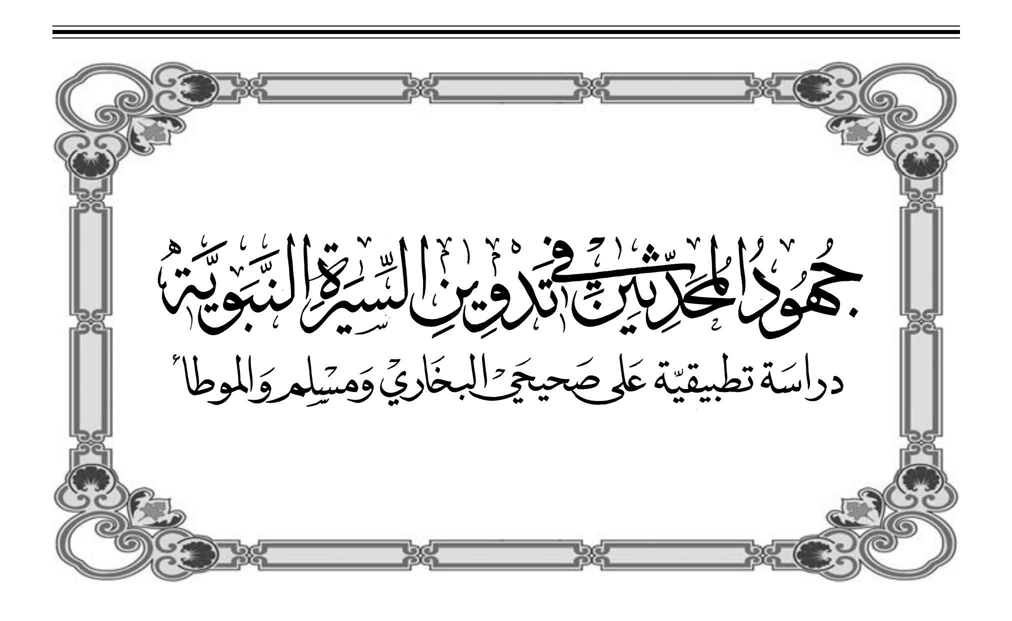
عاجز، قال صاحب كتاب (مغني المحتاج): «**وَمَنِ اشتَدَّ جُوعُه حتى عَجَزَ عن طلب القوت ففَرْضٌ على كلِّ مَنْ عَلِمَ به أن يُطعمه أو يدل عليه من يطعمه، فإن امتنعوا من ذلك حتى مات اشتركوا في الإثم**» (4/ 234).

وإذا كان هذا هو حجم مسؤولية الكلمة، وذلك هو ثوابها وعقابها فإننا نتوقع من علمائنا الأجلّاء بصفة خاصة أن يكونوا أمناء على حملها وتبليغها، حتى لا يكون حالنا كحال الأمة التي جُعل مَثَلُها كحامل الأسفار الذي لا يستفيد منها ولا يُفيد، وإن من تمام الأداء حسن الأداء، ولا يكون ذلك إلا باتباع المنهج العلمي في العرض، والاستقصاء العلمي في الاستفادة من مصادر المعرفة، والأمانة العلمية في النقل والتبليغ، وتلك مسؤولية ثانية على كواهل العلماء والمتصدرين للكتابة والبحث.

نسأل اللّه أن ينفعنا بما علَّمنا وأن يمنحنا القوة على تبليغه وأداء حقه كما يحب ويرضى.

التّحـرير


الدراسات الإسلامية



جهود المحدثين في تدوين السيرة النبوية

دراسة تطبيقية على صحيحي البخاري ومسلم والموطأ

د. عبد العزيز بوشعيب العسراوي *

تقديم

تتعدد مصادر السيرة النبوية وتتنوع مناهجها، ويأتي في مقدمة هذه المصادر القرآن الكريم، والحديث النبوي المبثوث في كتب السنة رواية، حيث بذل المحدثون جهوداً طيبة في تدوين أحداث السيرة ومختلف وقائعها وروايتها بالأسانيد المرفوعة إلى النبي ﷺ. وقد اختلفت تلك المصادر -أعني كتب السنة رواية- في رواية هذه الوقائع كماً وكيفاً مابين مقلٍ ومكثرٍ. ويأتي من حيث الأهمية على قائمة هذه المصنفات الكتب التسعة التي خصصت كتباً وأبواباً لرواية وقائع السيرة النبوية سواء منها ما تعلق بما قبل البعثة النبوية أو ما بعد البعثة حيث اشتملت على الحديث عن أنساب العرب، وأوضاع الجاهلية، ونسب النبي ﷺ، ورضاعه، وحادثة شق الصدر، ورعيه الأغنام، وغيرها مما هو قبل نزول الوحي. كما اشتملت على تفاصيل تتعلق بالدعوة النبوية بدءاً من الوحي

(*) الجامعة الأسمرية، زليتن – ليبيا.

إلى النبي ﷺ في الغار ووقائع التبليغ الأولى، ثم الهجرة إلى الحبشة مروراً بالهجرة إلى المدينة، وذكر مختلف الغزوات إلى تسجيل مختلف وقائع أحداث فتح مكة وحجة الوداع وغيرها، حتى إن بعض هذه الكتب كادت تغطي أحداث السيرة النبوية بالكامل، وهنا تكمن أهمية هذه المصنفات؛ يقول مهدي رزق الله أحمد: «وتتفاوت درجة الاهتمام بأبحاث السيرة بين كتاب وآخر، فنجد البخاري مثلاً يهتم بسيرة الرسول ﷺ فيفرد كتباً وأبواباً من جامعه الصحيح لسيرته ﷺ قبل مبعثه وبعده...، إضافة إلى ما هو مبثوث من أحداث السيرة ضمن مرويات كتب وأبواب جامعه الصحيح. والمتأمل في حواشي هذا الكتاب يقف على حقيقة هامة حول هذا الكتاب، وهي أن البخاري كاد أن يغطي أبرز أحداث سيرة الرسول ﷺ»[1]. وهذا يعني أننا سنجد المادة الأساسية في صحيح البخاري، ثم صحيح مسلم إذ لا شك أنه انفرد بأحاديث عن البخاري، ثم في الموطأ والسنن الأربعة التي نجد فيها أحاديث صحيحة وأخرى حسنة يحتج بها، أو ضعيفة تنجبر بتعدد الروايات، وتحتاج إلى جهد حديثي في التخريج. وتكمن أهمية هذه الكتب في أنها دونت لنا ما يتعلق بالسيرة مما رواه علماء السير والمغازي من التابعين وأتباعهم، أمثال عروة بن الزبير بن العوام (94هـ)، وأَبَان بن عثمان ابن عفان (101 أو 105هـ)، ويُروى أن كتابه كبير وأنه يبرز فضائل الأنصار، وعامر بن شَرَاحيل الشَّعْبي (103هـ)، وله كتاب المغازي، وعاصم بن عمر بن قَتَادة (119هـ)، ومحمد بن مسلم بن شهاب الزهري (124هـ)، وشُرَحْبيل بن سعد المدني (123هـ)، ويزيد بن هارون الأسدي المدني (103هـ)، وعبد الله بن أبي بكر بن عمرو بن حزم (135هـ)، وموسى بن عقبة (140هـ)، ومحمد بن إسحاق(151هـ)[2] وغيرهم.

---

(1) **السيرة النبوية في ضوء المصادر الأصلية**: مهدي رزق الله أحمد، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، ط1، ص17.

(2) يُنظر: **السيرة النبوية الصحيحة**: أكرم العمري، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط6، 1415هـ/ 1994م، 1/ 53 وما بعدها.

وترجع قيمة ما ورد في هذه الكتب إلى «أن مادة السيرة فيها موثقة يجب الاعتماد عليها وتقديمها على روايات كتب المغازي والتواريخ العامة، وخاصة إذا أوردتها كتب الحديث الصحيحة؛ لأنها ثمرة جهود جبارة قدمها المحدثون عند تمحيص الحديث ونقده سنداً ومتناً»[1] حتى الموطأ فقد خدمه ابن عبد البر في كتابيه «التمهيد» و«الاستذكار» خدمة جليلة، بينما خدم السنن الأربعة عدد من المحققين والمحدثين قديماً وحديثاً، وقاموا بتخريج أحاديثها والحكم عليها، وفيها أحاديث تحاشى صاحبا الصحيح تخريجها لأنها انحطت عن شرطهما وهي أحاديث مقبولة يجب أو يجوز الاحتجاج بها؛ فللمحدثين منهج يتسم بالضبط والتحري في نقل الوقائع المنسوبة إلى النبي ﷺ، من قول أو عمل، ولذلك فكتبهم تظل تمثل المادة الأساسية للدارسين في مجال السيرة النبوية رغم أن بعض الأحاديث في السنن دخلها بعض الضعف، وقد بذلت -بفضل الله- جهود كثيرة في تمحيص هذه الكتب وبيان صحيحها من حسنها من ضعيفها وموضوعها.

ونظرا لهذه الأهمية التي بينتها أعلاه؛ فإني رأيت أن أقصر بحثي على بيان جهود الشيخين في صحيحيهما ومالك في موطئه في تدوين السيرة النبوية[2] وتتبع بعض ملامح هذا التدوين وفق خطة مبدئية تتكون من ثلاثة مباحث وخلاصة، أبينها فيما يلي:

المبحث الأول: السيرة النبوية في صحيح البخاري[3] وتحته مطلبان:

---

(1) يُنظر: **السيرة النبوية الصحيحة**: أكرم العمري 1/ 50، بتصرف يسير، وينظر: **مصادر السيرة النبوية وتقويمها**: فاروق حمادة، دار القلم، دمشق، ط3، د.ت، ص55-58.

(2) سبق للباحث أن خصص للسنن الأربعة بحثاً آخر بعنوان: «جهود أصحاب السنن الأربعة في تدوين السيرة النبوية».

(3) قدمت الحديث عن صحيح البخاري عن صحيح مسلم والموطأ لأمرين؛ أولهما أن صحيح البخاري أصح من غيره، والثاني أن صحيح البخاري أغنى من غيره في روايات السيرة النبوية.

الأول في وقائع السيرة في كتب الصحيح وأبوابه الخاصة بها.

والثاني في وقائع السيرة المبثوثة في غير كتب الصحيح وأبوابه الخاصة بها.

وخصصت المبحث الثاني للحديث عن السيرة النبوية في صحيح مسلم، وتحته مطلبان:

الأول في أبواب السيرة النبوية في صحيح مسلم.

والثاني بعنوان: أحاديث مبثوثة في صحيح مسلم تتعلق بالسيرة.

أما المبحث الثالث فتحدثت فيه عن أحاديث السيرة في موطأ الإمام مالك، وتحته ثلاثة مطالب: الأول في وقائع السيرة في كتب الموطأ وأبوابه، والثاني في وقائع السيرة في أحاديث مبثوثة في أبواب غير مختصة بالسير والمغازي. وكتبت نبذة في مطلب ثالث عن علماء السيرة ورواتها في الصحيحين والموطأ، ثم خلاصة سجلت بها أهم الأفكار والنتائج الواردة بهذا البحث.

المبحث الأول: السيرة النبوية في صحيح البخاري:

المطلب الأول: وقائع السيرة في كتب الصحيح وأبوابه الخاصة بها:

عُنيت كتبُ الحديث بجمع أقوال الرسولِ ﷺ وأفعاله وتقريراته وصفاته الخَلْقية والخُلُقية. وتناول بعضُها طرفاً من سيرته ومغازيه وسراياه وبعوثه، سواء كانتْ أبواباً ضمن كتبِهم أو رواياتٍ مبثوثةً في ثنايا كل أبوابِ كتبِهم. وتتفاوت درجةُ الاهتمامِ بأبحاثِ السيرة بين كتابٍ وآخر. وفي مقدمة هذه الكتب صحيح الإمام البخاري الذي اهتم بسيرة الرسولِ ﷺ فأفرد كتباً وأبواباً من جامعه الصَّحيح لسيرته ﷺ قبل مبعثه وبعده، ومغازيه وسراياه وبعوثه، ومكاتباته، وفضائل أصحابه، وزوجاته، بالإضافةِ إلى ما هو مبثوثٌ من أحداث السِّيرة ضمن مرويَّات كتب جامعِهِ الصَّحيح وأبوابه، وهذا يجعلنا نقف على حقيقة مهمة حول هذا الكتابِ، وهي أنَّ البخاريّ كاد يُغطِّي أبرز أحداث سيرة الرَّسول ﷺ، قال عبد الرزاق هرماس: «وما في صحيح البخاري من مرويات

السيرة النبوية الصحيحة، تكفي المسلم، وتفي بحاجته من الاطلاع على حياة الرسول ﷺ والاقتداء به في شؤونه كلها»[1].

ويمكن لي أن أثبت هذه الكتب والأبواب فيما يلي:

1 - باب بدء الوحي؛ وضمّنه البخاري الأحاديث الأصول في الوحي إلى الرسول ﷺ، وقد أحسن البخاري -رحمه الله تعالى- إذ بدأ جامعه الصحيح بالحديث عن الوحي إذ هو الأساس في إثبات النبوة، فلا نبوة بدون وحي، فإذا ثبت الوحي ثبتت النبوة، وبإثباتها تصبح الشريعة لزاماً على كل مسلم، ويتبع ذلك الدعوة إلى هذه الشريعة، ولذلك ما فتئ الكفار ينكرون الوحي لإنكار النبوة، وفي تلك الأحاديث -التي رواها البخاري في هذا الباب- معانٍ كبرى وأحكام مهمة للمسلم، ومنها حديث الوحي المشهور «حديث الغار» الذي روته أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، وفي سنده اثنان من علماء السيرة والمغازي، وهما عروة ابن الزبير وابن شهاب الزهري. أما عروة فهو ابن أخت عائشة رضي الله عنهم جميعاً، لازم أم المؤمنين عائشة وتفقه بها، وهو الذي قال: لقد رأيتُني قبل موت عائشة بأربع حجج وأنا أقول: لو ماتت اليوم ما ندمت على حديث عندها إلا وقد وعيته، كان من علماء المدينة وفقهائها، قال عنه تلميذه الزهري: «رأيت عروة بحراً لا تكدره الدلاء»، ومن بحره علمُه بالمغازي[2]. أما ابن شهاب الزهري -رحمه الله- وهو من صغار التابعين، كان آية في الحفظ، مهتماً بالمغازي، من المكثرين في الحديث، جمع علماً غزيراً، ومنه علمه بالسيرة والمغازي، وهو الذي قال عن نفسه: ما استودعت قلبي شيئاً قط فنسيته[3].

---

(1) مصادر السيرة النبوية بين المحدثين والمؤرخين: عبد الرزاق هرماس، بحث مقدم لنيل جائزة نايف بن عبد العزيز آل سعود للسنة النبوية والدراسات الإسلامية المعاصرة، الدورة الثالثة، ط1، 1428هـ/ 2008م، ص78، وينظر مصادر السيرة النبوية وتقويمها: فاروق حمادة، ص56.

(2) تنظر ترجمته في: **سير أعلام النبلاء: شمس الدين أبو عبد الله الذهبي**؛ تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1405هـ/ 1985م، 4/ 423 وما بعدها.

(3) تنظر ترجمته في: **سير أعلام النبلاء** 5/ 326 وما بعدها.

ومن هذه الأحاديث -أيضاً- حديث البخاري بسنده عن الزهري قال أخبرني عبيد الله بن عبد الله عن ابن عباس قال: «كان رسول الله ﷺ أجود الناس، وكان أجود ما يكون في رمضان حين يلقاه جبريل، وكان يلقاه في كل ليلة من رمضان فيدارسه القرآن، فلرسول الله ﷺ أجود بالخير من الريح المرسلة»[1]. وهو حديث يثبت عدداً من المعاني، ومنها صلة النبي ﷺ بأمين الوحي، والطريقة التي ضبط بها النبي ﷺ القرآن الكريم، وصفة مهمة جداً من صفات النبي ﷺ وهي صفة جوده، وكيف أن الجود يزداد ويزكو بعرض القرآن، وأهمية مدارسة القرآن، وما يحدثه في نفوس المؤمنين من تغيير، وغيرها من المعاني التربوية المهمة للمسلمين.

2 - كتاب الجهاد والسير؛ وهو كتاب كبير جداً ضم خمسة وتسعين ومائة باب. ومما يجب تسجيله هنا أننا نجد البخاري يروي أحاديث قد لا نجدها في كتب السيرة، وأذكر منها حديثاً في فضل المجاهدين، رواه البخاري بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «من آمن بالله وبرسوله وأقام الصلاة وصام رمضان كان حقا على الله أن يدخله الجنة جاهد في سبيل الله أو جلس في أرضه التي ولد فيها». فقالوا يا رسول الله أفلا نبشّر الناس؟ قال: «إن في الجنة مائة درجة أعدها الله للمجاهدين في سبيل الله ما بين الدرجتين كما بين السماء والأرض، فإذا سألتم الله فاسألوه الفردوس فإنه أوسط الجنة وأعلى الجنة -أراه- فوقه عرش الرحمن ومنه تفجر أنهار الجنة»[2] وحديث البخاري بسنده في وصف الحور العين عن أنس بن مالك عن النبي ﷺ: «لروحة في سبيل الله أو غدوة خير من الدنيا وما فيها ولقاب قوس أحدكم من الجنة أو موضع قيد -يعني سوطه- خير من الدنيا وما فيها، ولو أن امرأة من

(1) **صحيح البخاري**: كتاب بدء الوحي، باب باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ رقم الحديث: 6.

(2) **صحيح البخاري**: كتاب الجهاد والسير، باب فضل درجات المجاهدين في سبيل الله، رقم الحديث: 2637.

أهل الجنة اطلعت إلى أهل الأرض لأضاءت ما بينهما، ولملأته ريحاً، ولنصيفها على رأسها خير من الدنيا وما فيها»[1].

3 - كتاب بدء الخلق، وفيه سبعة عشر باباً، وعلاقته بالسيرة واضحة ومهمة جداً إذ إن النبوة الخاتمة هي خاتمة لهذا التاريخ النبوي الرسالي الطويل الذي عرف إرسال عدة رسل وظهور عدة أنبياء بدءاً من سيدنا آدم عليه السلام، وانتهاءً بسيدنا محمد -عليه أفضل الصلاة والسلام-.

4 - كتاب أحاديث الأنبياء؛ وتضمن اثنين وخمسين باباً أولها باب خلق آدم صلوات الله عليه وذريته، وعدد مهم من أبواب هذا الكتاب يغطي ما يتعلق بالأنبياء السابقين من آدم عليه السلام ونوح، وإلياس، وإدريس، وإبراهيم، وإسماعيل، وإسحاق وغيرهم عليهم السلام جميعاً، وكان يذكر بعض الآيات القرآنية التي تتحدث عن الأنبياء في تراجم الأبواب، وفي ذلك ربط بين القرآن والحديث في توثيق السيرة النبوية ورواية أحداثها ووقائعها.

5 - كتاب الخمس؛ وفيه عشرون باباً ضمّنها أحاديث فيها أحكام تتعلق بالخمس، ولمن تكون الغنيمة؟، وهل تنقص من الأجر؟، وأين مرض النبي ﷺ؟، وبعض ما يتعلق ببيوت النبي ﷺ، وكيف كان يقسم النبي ﷺ الصدقات وما يأتيه من أموال؟، وفيها أحكام أخرى تهم الجهاد وما يترتب عنه من غنائم وسبي تدل على فقه البخاري ودقته في استنباط الأحكام والتنبيه على بعض المعاني الأساسية.

6 - أبواب الجزية والموادعة؛ وهي واحد وعشرون باباً تروي لنا أحاديث فيها أحكام تتعلق بالمشركين واليهود وأهل العهد، وما يصنع بهم من أحكام في المعاملات المختلفة.

7 - كتاب المناقب؛ وفيه أربعة وعشرون باباً، وهو كتاب مهم جداً إذ

(1) **صحيح البخاري**: كتاب الجهاد والسير، باب الحور العين، رقم الحديث: 2642.

روى فيه البخاري أحاديث تتعلق بمناقب قريش، وبعض القبائل العربية، وصفة إسلام بعض الصحابة، وأسماء النبي ﷺ، وصفته، وخاتم النبوة، ووفاته ﷺ، وعلامات النبوة في الإسلام، وغير ذلك، وهي أبواب مهمة من حيث إنها تلقي الضوء على قضايا أساسية من النبوة الخاتمة -على صاحبها أفضل الصلاة وأزكى التسليم- مثل المعجزات النبوية التي تفيد المسلم فوائد تربوية، قد يكون أهمها زيادة الإيمان ومعرفة قدر النبي ﷺ، والعلم بأطراف من نبوته عليه الصلاة والسلام، وعلاماته التي انفرد بها عن غيره من الأنبياء[1] ومعرفة فضل الصحابة الذين فضلونا بمشاهدة هذه المعجزات، وهم الذين رووها لنا وتأثروا بها مباشرة بعد عيشها.

8 - كتاب فضائل الصحابة، وفيه واحد وثمانون باباً، وكلها مهمة جداً تؤرخ أحداثاً كان لها نتائج بعيدة وكبيرة مثل ما كان بالعقبة من بيعة للأنصار رضي الله عنهم، إلا أن أهم ما يمكن أن يؤخذ منه من دروس وعبر هو ما يتعلق بالبعد التربوي في هذه الأحاديث النبوية التي رويت في فضائل الصحابة رضوان الله عليهم، بالإضافة إلى تلك الأحداث التاريخية المهمة، ومن واجب الدارسين والدعاة النظر في سير الرجال -وخصوصاً الصحابة منهم- لاستنباط الدروس والعبر منها، واستثمارها في الدعوة إلى الله تعالى قصد تربية الناس على أخلاق هؤلاء الفضلاء من جيل الأمة الأول.

9 - كتاب المغازي؛ وبه اثنان وثمانون باباً منها أبواب كثيرة في الغزوات والسرايا، ومنها أبواب في الوفود التي وفدت على النبي ﷺ، وكتبه إلى الملوك والقياصرة، وحجة أبي بكر رضي الله عنه، وحجة الوداع وغيرها. وأهمية هذا الكتاب بأبوابه كلها واضحة لا تخفى إذ هي تعطي تفاصيل غزوات النبي ﷺ التي ما زالت ولا تزال معدناً صافياً للكثير من الدروس، كما توضح بعض المراحل

(1) يُنظر: **فتح الباري** 6/ 585، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار المعرفة، بيروت، 9731هـ.

الأساسية للدعوة في المدينة المنورة بالنسبة للدارسين لهذه المحطات الضرورية في السيرة، خصوصاً أن المغازي خصها العلماء بالاهتمام، وبيان من شارك فيها من الصحابة ﭬ، واعتنى أصحاب التراجم ببيان الغزوات والمشاهد التي شارك فيها الصحابي المترجم له. وقد روي عن إسماعيل بن محمد بن سعد قال: «كان أبي يعلمنا مغازي رسول الله ﷺ وسراياه ويعدّها علينا، ويقول: «يا بني، هذه مآثر آبائكم فلا تضيعوا ذكرها»[1] يربي رحمه الله تعالى عليها أولاده. وعن علي ابن الحسين قال: «كنا نعلم مغازي نبي الله ﷺ كما نعلم السورة من القرآن»[2].

10 - كتاب المحاربين من أهل الكفر والردة، وفيه أحاديث تتحدث عن سيرة النبي ﷺ مع المحاربين ومع من فعل الفاحشة، ورجمه لمن أتاها وفضل من تركها، وأحكام أهل الذمة، وغير ذلك من الأحكام المهمة، وفيه اثنان وثلاثون باباً.

11 - كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، وبه ثمانية أبواب تضمنت أحاديث حول المرتدين والخوارج والمعاندين وسيرة النبي ﷺ في كل هؤلاء.

وهذا كله يوضح مدى احتفال البخاري بوقائع السيرة النبوية وكل ما يتصل بها، وما رواه عن شيوخه ووصل إلى سمعه عنهم وصح عنده ووافق شرطه. واستيفاء البخاري في هذه الأبواب للسيرة وأحداثها وتفاصيل كثيرة فيها وصفها مهدي رزق الله أحمد فيما نقلناه من قوله[3].

المطلب الثاني: وقائع السيرة المبثوثة في غير كتب الصحيح وأبوابه الخاصة بها:

كما بوّب البخاري أبواباً ووضع كتباً خاصة بالسيرة النبوية وهي مادة مهمة جداً، إلا أن ذلك لا يعني أنه لم يروِ بالكتب والأبواب الأخرى ما يدخل

---

(1) **الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع**: أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي؛ تحقيق: محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض، 1403هـ، 2/ 195.

(2) **الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع** 2/ 229.

(3) انظر أول هامش من هذا البحث.

ضمن موضوعات السيرة النبوية؛ بل نجد أحاديث أخرى تروي لنا وقائع، وأحداثاً، وسير رجال وفضائل صحابة، وعلامات نبوة خاتم الأنبياء -عليه الصلاة والسلام-، وغير ذلك في أبواب أخرى مما يمثل مادة مهمة لدارس السيرة لا يمكن إغفالها. ومما ساعد على هذا أن نجد من منهج البخاري في صحيحه أن يُقطّع الحديث الواحد ويفرقه في مواطن مختلفة تخدم الباب الفقهي الذي يضع تحته الحديث، ولذلك فمن الطبيعي أن نجد أحاديث تتعلق بوقائع السيرة وأحداثها في غير أبوابها مبثوثة في أبواب أخرى تحمل عناوين أخرى، ويدخل في ذلك أن بعض الروايات للحديث الواحد جعلها في أبواب السيرة، وروايات أخرى في أبواب أخرى تحت موضوعات فقهية، أو في الأدب، وغير ذلك؛ قال عبد الرزاق هرماس: «وفي أحيان كثيرة نجد المحدث يُقطّع الرواية، فيأتي بأطراف الحديث في أبوابٍ مختلفة، وتحت تراجم متباينة، قد يتعلق بعضها بالمغازي والسير، وبعضها بالعبادات، وبعضها بالبيوع، أو الفضائل، إلى غير ذلك. وتقطيع الحديث وتخريجه في أبواب مختلفة لا يعطي صورة متكاملة للحدث التاريخي كما وقع في زمن النبوة»[1].

ونذكر من ذلك ما يلي من أمثلة:

روى البخاري بسنده عن يحيى بن سعيد قال أخبرني ابن أنس أنه سمع جابر بن عبد الله قال: «كان جذع يقوم إليه النبي ﷺ فلما وضع له المنبر سمعنا للجذع مثل أصوات العشار حتى نزل النبي ﷺ فوضع يده عليه»[2]. وقد رواه عن يحيى بن سعيد الأنصاري، وهو من الأئمة الأثبات المجمع على تعديلهم، وانفرد البخاري بتخريجه، وجعله في كتاب الجمعة، فهو من الأحاديث المبثوثة في باب غير أبواب السيرة مع أنه في علامات النبوة التي خصص لها باباً بهذا العنوان في كتاب المناقب.

(1) **مصادر السيرة النبوية بين المحدثين والمؤرخين** ص185.

(2) **صحيح البخاري**: كتاب صلاة الجمعة، باب الخطبة على المنبر، رقم الحديث: 876.

وقريباً من هذا الحديث أخرج بسنده عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما: أن امرأة من الأنصار قالت لرسول الله ﷺ يا رسول الله ألا أجعل لك شيئاً تقعد عليه فإن لي غلاما نجارا. قال: «إن شئت». قال: فعملت له المنبر، فلما كان يوم الجمعة قعد النبي ﷺ على المنبر الذي صنع فصاحت النخلة التي كان يخطب عندها حتى كادت تنشق فنزل النبي ﷺ حتى أخذها فضمها إليه فجعلت تئن أنين الصبي الذي يسكت حتى استقرت قال: «بكت على ما كانت تسمع من الذكر»[1]. ورواه أيضاً مع اختلاف طفيف في ألفاظه بالمعنى نفسه عن شيخ آخر، لكن رواه في باب علامات النبوة في الإسلام من كتاب المناقب، (حديث 3391). وهذا من صنيع البخاري في صحيحه إذ كلما روى الحديث في مكان آخر أو قطّعه فروى طرفاً هنا وطرفاً هناك فإنه ينوع السند لنكتة حديثية يلاحظها. وهو في هذا الحديث يرويه في المرة الثانية وفي الرواية شك من الراوي فروي بعبارة «امرأة من الأنصار أو رجل» على الشك، و«إن شئتم» على الجمع بدل الإفراد في الأولى .ويلاحظ أنه اختار عنواناً للرواية الأولى مخالفاً لترجمة الرواية الثانية للحديث، وجعل كل حديث في باب، كما وضع الحديث الأول تحت ترجمة أخرى. وهذا جزء من منهج البخاري في صحيحه، إذ عرف عنه فقه راسخ وذكاء خاص في وضع التراجم مما يدل على تبحره في فهم الشريعة.

❖ وفي مثال آخر؛ روى البخاري بسنده عن عروة، عن عائشة -رضي الله عنها- قالت: «أول ما بدئ به رسول الله ﷺ الرؤيا الصادقة جاءه الملك، فقال: اقرأ باسم ربك الذي خلق،...»[2] الحديث.

وهو حديث رواه البخاري في مواطن عدة من صحيحه، رواه في «كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ، ح3» عن يحيى بن

---

(1) **صحيح البخاري**: كتاب البيوع، باب السهولة والسماحة في الشراء والبيع ومن طلب حقا فليطلبه في عفاف، رقم الحديث: 1989.

(2) **صحيح البخاري**: كتاب تفسير القرآن، باب قوله: ﴿ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ﴾، رقم الحديث: 4673.

بكير قال: حدثنا الليث، عن عقيل، عن ابن شهاب، عن عروة بن الزبير، عن عائشة أم المؤمنين، وفي «كتاب الأنبياء، باب: ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ﴾، ح3212» عن عبد الله بن يوسف، حدثنا الليث، قال: حدثني عقيل، عن ابن شهاب سمعت عروة قال: قالت عائشة ﵂، وفي «كتاب التفسير، باب سورة العلق، ح4670 عن يحيى، حدثنا الليث، عن عقيل، عن ابن شهاب حدثني سعيد بن مروان، حدثنا محمد بن عبد العزيز بن أبي رزمة، أخبرنا أبو صالح سلموية، قال: حدثني عبد الله عن يونس بن يزيد، قال: أخبرني ابن شهاب، أن عروة ابن الزبير، أخبره أن عائشة زوج النبي ﷺ»، وح4672 عن بن بكير، حدثنا الليث، عن عقيل، عن ابن شهاب، عن عروة، أن عائشة ﵂، وفي الكتاب نفسه، والباب نفسه، وح4673 عن عبد الله بن محمد حدثنا عبد الرزاق أخبرنا معمر عن الزهري (ح)، وقال الليث: حدثني عقيل قال محمد أخبرني عروة عن عائشة ﵂، وفي «كتاب التعبير، باب أول ما بدئ به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصالحة، ح6581» عن يحيى بن بكير، حدثنا الليث، عن عقيل، عن ابن شهاب، وحدثني عبد الله بن محمد، حدثنا عبد الرزاق، حدثنا معمر، قال الزهري: فأخبرني عروة، عن عائشة ﵂، وقد روى في بعضها ما لم يروه في رواية أخرى، وأخرج الروايات في أمكنة مناسبة وبتراجم مختلفة يستفيد منها دارس السيرة، والفقيه، وغيرهما.

أما الأسانيد فكما نرى لم يتغير الصحابي والتابعي الكبير والتابعي الصغير، في حين روى الحديث عن ابن شهاب من تلاميذه عقيل، ومعمر، ويونس بن يزيد، وأظن أن الاختلاف في المتون هو ناتج عن اختلاف تلاميذ الزهري في رواية الحديث، وهو أمر مشهور عند المحدثين أعني الاختلاف في الرواية على ابن شهاب من تلاميذه. كما تغير شيوخ البخاري في هذه الروايات، وقد كان علماء الحديث حريصين على الإكثار من الشيوخ والرواية عن أكبر عدد ممكن، وكل شيخ يروي الحديث كما وصل إليه من شيوخه.

❖ وروى البخاري أيضاً حديثاً آخر بالمنهج نفسه فقال: حدثنا أبو معمر،

حدثنا عبد الوارث، حدثنا أيوب، عن حميد بن هلال، عن أنس بن مالك ﷺ قال: قال النبي ﷺ: «أخذ الراية زيد فأصيب، ثم أخذها جعفر فأصيب، ثم أخذها عبد الله بن رواحة فأصيب، -وإن عيني رسول الله ﷺ لتذرفان- ثم أخذها خالد بن الوليد من غير إمرة ففتح له»، وهو في كتاب الجنائز[1].

وأخرجه في موضع آخر من كتب السيرة فقال: حدثنا يوسف بن يعقوب الصفار، حدثنا إسماعيل بن عليّة، عن أيوب، عن حميد بن هلال، عن أنس بن مالك ﷺ قال: خطب النبي ﷺ فقال: «أخذ الراية زيد فأصيب، ثم أخذها جعفر فأصيب، ثم أخذها عبد الله بن رواحة فأصيب، ثم أخذها خالد بن الوليد عن غير إمرة ففتح له وقال ما يسرنا أنهم عندنا. قال أيوب أو قال: ما يسرهم أنهم عندنا. وعيناه تذرفان»[2].

وفي الكتاب نفسه روى الحديث فقال: حدثنا يعقوب بن إبراهيم، حدثنا ابن علية، عن أيوب، عن حميد بن هلال، عن أنس بن مالك ﷺ قال: «خطب رسول الله ﷺ...»[3] الحديث.

وأخرج الحديث في كتاب آخر من كتب السيرة فقال: حدثنا أحمد بن واقد، حدثنا حماد بن زيد، عن أيوب، عن حميد بن هلال، عن أنس ﷺ: «أن النبي ﷺ نعى زيداً وجعفراً وابن رواحة للناس قبل أن يأتيهم خبرهم فقال:...» الحديث، وفيه «حتى أخذها سيف من سيوف الله حتى فتح الله عليهم»[4]. وهي رواية تثبت الفضل لخالد بن الوليد ﷺ، وتصفه بوصف بليغ

(1) **صحيح البخاري**: كتاب الجنائز، باب الرجل ينعى إلى أهل الميت بنفسه، رقم الحديث 1187.
(2) **صحيح البخاري**: كتاب الجهاد والسير، باب تمني الشهادة، رقم الحديث 2645.
(3) **صحيح البخاري**: كتاب الجهاد والسير، باب من تأمر في الحرب من غير إمرة إذا خاف العدو، رقم الحديث 2898.
(4) **صحيح البخاري**: كتاب فضائل الصحابة، باب مناقب خالد بن الوليد ﷺ، رقم الحديث 3547، وينظر: حديث انشقاق القمر في: كتاب المناقب، باب سؤال المشركين أن يريهم النبي ﷺ آية فأراهم انشقاق القمر، وكتاب فضائل الصحابة، باب انشقاق القمر، وكتاب التفسير، باب سورة القمر.

دون أن يسميه باسمه، فهي منقبة من مناقبه، ولذلك أخرج البخاري هذه الرواية في مناقب خالد من كتاب فضائل الصحابة. والذي يتضح أن الروايات كلها تدور عن أيوب، إلا أن تلاميذ أيوب روى كل واحد منهم رواية فيها ألفاظ تختلف عن الرواية الأخرى مع أن المعنى واحد، وروى البخاري كل رواية عن شيخ يختلف عن الشيخ الآخر، وهو جزء من منهجه في صحيحه.

❖ كما روى حديث ذي الخويصرة في كتاب الأدب، وهو حديث في علامات النبوة، إذ يثبت علم النبي ﷺ بأمر غيبي سيقع في عهد علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وهو أمر الخوارج وقتالهم، وكان يجب أن يخرّج في باب علامات النبوة[1].

ولا بد أن أذكر أن لتقطيع الحديث وروايته في أبواب مختلفة في صحيح البخاري فوائد مهمة أذكر منها ما يلي:

❖ زيادة معنى لا يوجد في الرواية الأولى للحديث خدمة للنص من حيث المتن.

❖ تخريج الحديث عن أكثر من شيخ خدمة لنص الحديث من حيث السند، وخصوصاً أن الرواية قد تتغير إذا تغير الراوي.

❖ أن يخرج الحديث عن صحابي، ثم يرويه عن صحابي آخر لبيان أن الحديث مروي عن أكثر من صحابي، وذلك لإخراج الحديث عن حد الغرابة.

❖ يروي أحاديث عن بعض الرواة تامة، وعن رواة آخرين مختصرة لبيان أن

---

(1) **صحيح البخاري**: كتاب الأدب، باب ما جاء في قول الرجل ويلك، رقم الحديث 5810، والحديث من رواية أبي سعيد الخدري أنه قال: بينما النبي ﷺ يقسم ذات يوم قسما فقال ذو الخويصرة رجل من بني تميم يا رسول الله اعدل قال: «ويلك من يعدل إذا لم أعدل». فقال عمر ائذن لي فلأضرب عنقه قال: «لا إن له أصحاباً»، وفيه أن أبا سعيد قال أشهد لسمعته من النبي ﷺ وأشهد أني كنت مع علي حين قاتلهم فالتمس في القتلى فأتي به على النعت الذي نعت النبي ﷺ فهو في علامات النبوة.

الحديث روي على وجهه دفعاً للشبهة عن الناقلين[1].

- يروي متونا فيها اختلاف في الألفاظ، فيخرجها كما وردت، إلا أنه يروي كل لفظ في المكان المناسب، كما مر معنا في حديث «أخذ الراية زيد فأصيب» حيث وردت في الحديث عبارة: «أخذها خالد بن الوليد» ورويت في رواية أخرى بلفظ: «حتى أخذها سيف من سيوف الله»، فأخرج العبارة الثانية في كتاب فضائل الصحابة لأن فيها منقبة لخالد بن الوليد رضي الله عنه، وهذا يدل على فقه البخاري الدقيق واهتمامه بالمتون، وحسن ترتيبه وتبويبه.

ملاحظات مهمة:

- ويجب أن أشير إلى أن بعض العلماء انتقدوا على البخاري بعضاً مما رواه من وقائع السيرة النبوية، ومن ذلك أنه جاء في صحيح البخاري في باب غزوة بني المصطلق وهي غزوة المريسيع من كتاب المغازي: «قال ابن إسحاق وذلك سنة ست. وقال موسى بن عقبة سنة أربع»؛ قال في تحفة الأحوذي: «لكن الصحيح في النقل عن موسى بن عقبة أن المريسيع (أي غزوة بني المصطلق) سنة خمس، فالذي في البخاري حملوه على أنه سبق قلم»[2]. وقال البوطي: «والصحيح الذي ذهب إليه عامة المحققين أنها كانت في شعبان من العام الخامس للهجرة، ومن أبرز أدلة ذلك أن سعد ابن معاذ كان حياً في هذه الغزوة، وله ذكر في قصة الإفك...، وقد توفي سعد بن معاذ في غزوة بني قريظة متأثراً بجرحه الذي أصيب به في

---

(1) يُنظر: هدي الساري: **ابن حجر**؛ تحقيق: الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار الفكر، بيروت، 1421هـ/ 2000م، ص16-17، وقواعد التحديث: محمد جمال القاسمي، دار الكتب العلمية، ص226-227، وينظر: **توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار**: الأمير الصنعاني؛ تحقيق: أبي عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1417هـ/ 1997م، 1/ 50.

(2) **تحفة الأحوذي** 9/ 22، وينظر: **منهج البخاري في تصحيح الأحاديث وتعليلها**: أبو بكر كافي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1421هـ/ 2000م، ص219 و353.

الخندق، وقد كانت غزوة بني قريظة سنة خمس من الهجرة»[1].

- ❖ وبعض ما رواه البخاري في صحيحه يمكن أن يؤدي إلى شيء من اللبس في بعض المواطن، ومن ذلك أنه روى بسنده عن ابن عمر رضي الله عنه أن «النبي ﷺ أغار على بني المصطلق وهم غارّون، وأنعامهم تسقى على الماء، فقتل مقاتلتهم وسبى ذراريهم، وأصاب يومئذ جويرية»[2] حيث يفيد الحديث بظاهره أن النبي ﷺ أغار عليهم دون دعوتهم، وهذا غير صحيح؛ بل إن الدعوة بلغتهم، وقد كان سيد بني المصطلق يجمع الناس ويتهيأ لمحاربة النبي ﷺ والمسلمين، ففاجأهم النبي ﷺ وهاجمهم بسرعة فهزمهم[3].

- ❖ للبخاري منهج علمي جيد في ترتيب أبواب السيرة، ومن ذلك ترتيبه لأبواب مناقب الصحابة في كتاب فضائل الصحابة؛ فقد بدأه برواية ما جاء في فضل الصحابة عموماً، ثم فضل المهاجرين، ثم فضل الخلفاء الأربعة مرتبين حسب الأفضلية المعلومة، ثم رواية ما جاء في فضل بعض أهل البيت وأصهاره وبعض مواليه، ثم ما جاء في فضل بعض صغار الصحابة مثل بعض العبادلة والحسن والحسين رضي الله عنهم، وذكر بعدهم من أسلم متأخراً مثل خالد بن الوليد رضي الله عنه، وأتبع ذلك بذكر مناقب فاطمة وعائشة -رضي الله عنهما-، وأنهى ذلك بذكر مناقب الأنصار، وبعض الصحابة الآخرين. ويبدو من الوهلة الأولى أنه رتب المناقب زمنياً وحسب الأفضلية، وهو منهج أغلبي لا يكاد يطرد، فنجده مثلاً قد قدم ذكر مناقب عدد من الصحابة وهم من صغارهم، وأخّر ذكر فضل عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، وهو صحابي كبير له أسبقية عنهم.

وفي كتاب الأنبياء يظهر أثر هذا المنهج -أيضاً-، حيث رتب ذكر

---

(1) **فقه السيرة**: د. محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، بيروت، ط7، د.ت، ص214.

(2) **صحيح البخاري**: كتاب العتق، باب من ملك من العرب رقيقاً فوهب وباع وجامع وفدى وسبى الذرية، رقم الحديث 2403.

(3) يُنظر: **فتح الباري** 7/ 431.

الأنبياء، وهذا كله يدل على وضوح منهج التصنيف لدى البخاري، وهي منهجية علمية تعتمد اليوم في الأبحاث العلمية. لكن ترتيب وقائع السيرة النبوية وأحاديثها هو داخل الكتاب الواحد، ولذلك فيعد ترتيباً جزئياً لا يؤدي الغرض من ترتيب أحداث السيرة النبوية زمنياً.

من أهم ما يستفاد من كتب السيرة وأبوابها وأحاديثها المبثوثة في سائر الكتب البعد التربوي في سير الصحابة وتعاملهم مع النبي ﷺ، ومع القرآن الكريم، وغير ذلك، وعلينا التعامل مع هذه الأحاديث لتربية أبناء المسلمين على ما فيها من قيم ومبادئ ومُثُل، واتخاذها المَثَل والأنموذج بدل المثل الغربي الذي سيطر على مسار التربية في بلداننا الإسلامية.

المبحث الثاني: السيرة النبوية في صحيح مسلم -رحمه الله:

المطلب الأول: أبواب السيرة النبوية في صحيح مسلم:

خصَّص الإمام مسلم -رحمه الله تعالى- أبواباً للسيرة النبوية، وإن كان دون شيخه البخاري، إلا أنه يمكن اعتبار صحيحه في الدرجة الثانية بعد صحيح البخاري.

ويمكن فيما يلي التحدث عن الأبواب التي روى بها الإمام مسلم أحاديث تروي لنا وقائع السيرة النبوية وتتحدث عن النبي ﷺ وتصرفاته، وعن الصحابة، وغير ذلك:

1 - كتاب الجهاد والسير، وفيه واحد وخمسون باباً بدأها بباب جواز الإغارة على الكفار الذين بلغتهم دعوة الإسلام من غير تقدم الإعلام بالإغارة، وختمها بباب كراهة الاستعانة في الغزو بكافر، وروى فيها أحاديث ذات قيمة فقهية تربوية تعليمية دعوية تضمنت أحكاماً مهمة للمسلم فيها توجيهات نبوية ربانية فيما يخص توصية الأمراء على الكتائب المجاهدة، والأمر بالتيسير وترك التنفير، وتحريم الغدر، وجواز الخداع في الحرب، وغيرها، وكأني بالإمام مسلم

يريد من القارئ أن يتفقه في هذه الأحكام التي تفيده في معرفة كل ما يخص الجهاد قبل أن يبدأ فيه، ثم روى ما يتعلق بالغزوات ومنها غزوة بدر، وأُحد، وفتح مكة، وصلح الحديبية دون أن يرتب هذه الأحداث من الناحية الزمنية، وهي ملاحظة تعم كل كتب الحديث رواية بخلاف كتب السيرة النبوية التي روت أحداث السيرة النبوية ووقائعها مرتبة زمنياً من بداية البعثة إلى نهايتها. ويلاحظ أن مسلماً دمج كتاب الجهاد مع السير سيراً على نهج شيخه البخاري.

ومن الأحاديث التي رواها في هذا الكتاب ما رواه بسنده عن بريدة ﵁ قال: كان رسول الله ﷺ إذا أمّر أميراً على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيراً، ثم قال: «اغزوا باسم الله وفي سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله اغزوا، ولا تغلّوا، ولا تغدروا، ولا تمثّلوا، ولا تقتلوا وليداً، وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال...»[1] الحديث. وفيه العديد من الفضائل التي يجب على المسلم أن يتحلى بها أثناء الغزو، وهو ما يميز الإسلام عن غيره من أصحاب الديانات والمذاهب الذين تجاوزوا الحدود الأخلاقية في التعامل مع من يخالفهم في الدين أو الجنس أو اللون؛ بل وقع في ذلك المسلمون أنفسهم مع إخوانهم، وما الأحداث التي وقع فيها المسلمون حالياً في مالي -البلد الإفريقي المسلم- عنا ببعيد.

ومنها أيضاً ما رواه في صلح الحديبية بسنده عن البراء بن عازب ﵁ قال: «كتب علي بن أبي طالب الصلح بين النبي ﷺ وبين المشركين يوم الحديبية فكتب (هذا ما كاتب عليه محمد رسول الله)، فقالوا لا تكتب رسول الله، فلو نعلم أنك رسول الله لم نقاتلك، فقال النبي ﷺ لعلي: (امحه)، فقال: ما أنا بالذي أمحاه، فمحاه النبي ﷺ بيده قال، وكان فيما اشترطوا أن يدخلوا مكة فيقيموا بها ثلاثاً ولا يدخلها بسلاح إلا جلبان السلاح»[2]. وتسجيل وقائع

(1) **صحيح مسلم**: كتاب الجهاد والسير، باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث ووصية إياهم بآداب الغزو وغيرها، رقم الحديث 1731.

(2) **صحيح مسلم**: كتاب الجهاد والسير، باب صلح الحديبية، رقم الحديث 1783.

صلح الحديبية بالسند الصحيح يكتسي أهمية خاصة من حيث إنه يمثل حالة مغايرة لجميع الحالات التي تصف العلاقة بين المسلمين ومشركي قريش، وهو شكل من أشكال الهدنة والصلح وفق شروط محددة لم يتسع أفق بعض الصحابة لفهمها وتمثلها إلا بعد المرور بهذه التجربة الخاصة ورؤية نتائجها الإيجابية. ويمثل هذا الصلح أصلاً مهماً يمكن للمسلمين الاستفادة منه في كل عصر.

2 - كتاب الإمارة، وفيه ستة وخمسون باباً، أولها باب الناس تبع لقريش والخلافة في قريش، وآخرها باب كراهة الطروق وهو الدخول ليلاً لمن ورد من سفر، تضمن هذا الكتاب أبواباً مهمة جداً في السيرة النبوية، وروى فيها الإمام مسلم أحاديث أصول في قضايا تنظم العلاقات بين الناس في المجتمع المسلم مثل مسألة البيعة، ومن هذه الأبواب باب استحباب مبايعة الإمام الجيش عند إرادة القتال وبيان بيعة الرضوان تحت الشجرة، وباب المبايعة بعد فتح مكة على الإسلام والجهاد والخير وبيان معنى (لا هجرة بعد الفتح)، وباب كيفية بيعة النساء، وباب فضل الجهاد والخروج في سبيل الله، وباب بيان أن أرواح الشهداء في الجنة وأنهم أحياء عند ربهم يرزقون، وفيها أحاديث تبين فضل البيعة، وتربي المسلم على حب الجهاد وتمنّي الشهادة في سبيل الله تعالى، وغير ذلك من المعاني التي يجب أن نربي عليها الأجيال المسلمة، وعلى الدعاة والعلماء استثمارها في دعوة الناس إلى الإسلام.

3 - كتاب الفضائل، وفيه ستّة وأربعون باباً، بدأها بباب فضل نسب النبي ﷺ وتسليم الحجر عليه قبل النبوة، وختمها بباب من فضائل الخضر عليه السلام، وأكثر الأبواب تتعلق بالنبي ﷺ، وفيه باب تفضيل نبينا ﷺ على جميع الخلائق، وباب في معجزات النبي ﷺ، وباب رحمته ﷺ الصبيان والعيال، وتواضعه وفضل ذلك، وباب كثرة حيائه ﷺ، وغيرها من الأبواب التي تركزت على بيان ما انفرد به النبي ﷺ عن الأنبياء، ومعجزاته، وفضائله التي أوتيها من دون سائر خلق الله تعالى، وصفاته التي ذكرها الإمام مسلم وفيها الكثير من الفوائد التربوية مما يجعل صحيح مسلم يتميز في منهجه في بناء الأبواب بهذه

الميزة وهي التركيز على التأثير في القارئ وتربية المسلم ولفت انتباهه إلى ما يزكي به نفسه، وقد أشرت إلى هذا المنهج في الكتاب الأول (الجهاد والسير). بالإضافة إلى بعض الأبواب في بيان هدى النبي ﷺ والعلم الذي بعث به، ووجوب اتباع سنته، وجوده، وحسن خلقه، وفضائل بعض الأنبياء. وهو كتاب -كما ترى- ثري بالمعاني والأحكام والآداب التربوية التي يجب أن يؤمن بها المسلم إيماناً عميقاً، وأن يتبعها في حياته، وتظهر عليه آثار هذا الإيمان سلوكياً.

ومن الأحاديث التي رواها في هذا الكتاب حديثه بسنده عن ابن عباس رضي الله عنه قال: «كان رسول الله ﷺ أجود الناس بالخير، وكان أجود ما يكون في شهر رمضان، إن جبريل عليه السلام كان يلقاه في كل سنة في رمضان حتى ينسلخ، فيعرض عليه رسول الله ﷺ القرآن، فإذا لقيه جبريل كان رسول الله ﷺ أجود بالخير من الريح المرسلة»[1] .

ومنها حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: «كان رسول الله ﷺ أشد حياءً من العذراء في خدرها، وكان إذا كره شيئاً عرفناه في وجهه»[2]. وتبين هذه الأحاديث فضل النبي ﷺ، وما اتصف به من صفات خلقية رفيعة، وكيفية ضبطه القرآن الكريم، وأهمية مدارسة القرآن، وأثره على دارسه، وفضل رمضان، وغير ذلك من الأحكام والفوائد التربوية، وصفات النبي ﷺ، وهذا كله يبين أهمية تدوين السيرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة وأزكى التسليم.

4 - كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، ضمّنه ستين باباً: أولها باب من فضائل أبي بكر الصديق رضي الله عنه، وآخرها باب قوله ﷺ: «الناس كإبل مائة لا تجد فيها راحلة». روى به أحاديث في فضائل الصحابة فيها الكثير

(1) **صحيح مسلم**: كتاب الفضائل، باب كان النبي ﷺ أجود الناس بالخير من الريح المرسلة، رقم الحديث: 2308.

(2) **صحيح مسلم**: كتاب الفضائل، باب كثرة حيائه ﷺ رقم الحديث: 2320.

من المعاني ابتدأها بخير الناس بعد النبي ﷺ وهو أبو بكر الصديق رضي الله عنه الذي روى في فضله أحاديث منها حديثه بسنده عن أبي سعيد الخدري: أن رسول الله ﷺ جلس على المنبر فقال: «عبد خيره الله بين أن يؤتيه زهرة الدنيا وبين ما عنده فاختار ما عنده»، فبكى أبو بكر وبكى فقال فديناك بآبائنا وأمهاتنا، قال: فكان رسول الله ﷺ هو المخير، وكان أبو بكر أعلمنا به، وقال رسول الله ﷺ: «إنّ أَمَنَّ الناس علي في ماله وصحبته أبو بكر، ولو كنت متخذاً خليلاً لاتخذت أبا بكر خليلاً، ولكن إخوة الإسلام، لا تبقينّ في المسجد خوخة إلا خوخة أبي بكر»[1].

وروى أحاديث في فضل بعض النساء من آل بيت النبي ﷺ ونسائه، ومنها حديثه بسنده عن عائشة أم المؤمنين -رضي الله عنها- قالت: «قال رسول الله ﷺ: أسرعكن لحاقاً بي أطولكن يداً، قالت فكن يتطاولن أيتهن أطول يداً»[2].

وهذا الكتاب -كما نرى- مليء بأحاديث فيها الكثير من العظات والدروس والعبر، فهي ابتداءً تثبت فضل هؤلاء الجلّةِ من أفاضل هذا الجيل القرآني الفريد الذي تربى على يدي النبي ﷺ، ونهل من القرآن، وحضر أفراده القرآن يتنزّل، وشهدوا مواقف وغزوات، وأنفقوا وقاتلوا قبل الفتح وبعده، ونصروا النبي ﷺ، فقراءة أحاديث تروى عنهم في مزاياهم وفضائلهم تثبت هذا كله أولاً، ثم هي نصوص شرعية فيها الكثير من العبر والدروس والتأسي والاقتداء بمن اهتدى على يدي نبينا عليه أفضل الصلاة وأزكى التسليم.

5 - كتاب صفات المنافقين وأحكامهم، وبه تسعة عشر باباً، أولها باب ابتداء الخلق وخلق آدم عليه السلام، وآخرها باب الاقتصاد في الموعظة، وهو كتاب به أحاديث توضح أحكام المنافقين، وأدخل فيه أبواباً في صفة المؤمن،

---

(1) **صحيح مسلم**: كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب من فضائل أبي بكر الصديق رضي الله عنه، رقم الحديث: 2832.

(2) **صحيح مسلم**: كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب من فضائل زينب أم المؤمنين رضي الله عنها، رقم الحديث: 2453.

وبعضها في العلم، ولا يعلم كيف أدخل فيه هذه الأبواب وما علاقتها بأحكام المنافقين؟. إلا أنه كتاب مهم ربما انفرد مسلم بتبويبه في صحيحه عن غيره من علماء الحديث.

ومن الأحاديث التي رواها في هذا الكتاب حديثه بسنده عن زيد بن أرقم رضي الله عنه يقول: «خرجنا مع رسول الله ﷺ في سفر أصاب الناس فيه شدّة، فقال عبد الله بن أبيّ لأصحابه: لا تنفقوا على من عند رسول الله ﷺ حتى ينفضوا من حوله...»[1] الحديث.

ومنها أيضاً حديث رواه بسنده عن شقيق قال: «كنا جلوساً عند باب عبد الله ننتظره فمر بنا يزيد بن معاوية النخعي، فقلنا أعلمه بمكاننا، فدخل عليه، فلم يلبث أن خرج علينا عبد الله فقال: إني أخبر بمكانكم فما يمنعني أن أخرج إليكم إلا كراهية أن أُمِلّكم، إن رسول الله ﷺ كان يتخوّلنا بالموعظة في الأيام مخافة السآمة علينا»[2]. وهذا من الأحاديث التي تثبت كيفية تعليم النبي ﷺ أصحابه، وتوضح أن هذا المنهج كان يطبّقه الصحابة في تعليمهم الناس، وهذه ناحية مهمة جداً من مجالات السيرة النبوية.

6 - وبوّب أبواباً في السيرة النبوية في كتب أخرى ذات موضوعات فقهية، وقد فعل هذا في كتاب الحج حيث بوّب عدداً من الأبواب في فضل المدينة، ومنها باب فضل المدينة ودعاء النبي ﷺ فيها بالبركة، وباب ما بين القبر والمنبر روضة من رياض الجنة، وباب أحد جبل يحبنا ونحبه، وغيرها.

المطلب الثاني: أحاديث السيرة في صحيح مسلم في غير أبوابها:

اختلف الإمام مسلم عن شيخه البخاري بأنه لم يُقَطِّع الحديث الواحد في الأبواب؛ بل أخرج الأحاديث وطرقها في موطن واحد بأسانيدها المتعددة

(1) **صحيح مسلم**: كتاب صفات المنافقين وأحكامهم، رقم الحديث: 2772.

(2) **صحيح مسلم**: كتاب صفات المنافقين وأحكامهم، باب الاقتصاد في الموعظة، رقم الحديث: 2821.

وألفاظها المختلفة، إلا أن ذلك لم يمنع من رواية أحاديث تتعلق بالسيرة النبوية في أبواب أخرى في موضوعات فقهية، وذلك يرجع أساساً إلى تداخل الموضوعات وتعددها، إذ نجد بعض القضايا الفقهية ترد في أحاديث رويت في الغزوات وغيرها، مثل التيمم وصلاة الخوف وغيرهما.

وأذكر في هذا المجال حديث التيمم الذي يرويه بسنده عن عائشة -رضي الله عنها- أنها قالت: «خرجنا مع رسول الله ﷺ في بعض أسفاره حتى إذا كنا بالبيداء (أو بذات الجيش) انقطع عقد لي، فأقام رسول الله ﷺ على التماسه، وأقام الناس معه، وليسوا على ماء وليس معهم ماء، فأتى الناس إلى أبي بكر، فقالوا: ألا ترى إلى ما صنعت عائشة؟ أقامت برسول الله ﷺ وبالناس معه، وليسوا على ماء وليس معهم ماء،...»[1] الحديث. وصلة هذا الحديث بالسيرة وروده حين غزو النبي ﷺ، وذلك واضح في بدايته حين قال الراوي: «خرجنا مع رسول الله ﷺ في بعض أسفاره». ويبين وقت نزول الأحكام وورودها، ويتعلق الأمر هنا بالتيمم، ولم يخرجه في الغزوات.

ومنها حديث يرويه بسنده عن عروة بن الزبير قال: «كان أبو هريرة يحدث ويقول: اسمعي يا ربة الحجرة اسمعي يا ربة الحجرة، وعائشة تصلّي فلما قضت صلاتها، قالت لعروة: ألا تسمع إلى هذا ومقالته آنفاً؟ إنما كان النبي ﷺ يحدث حديثاً لو عده العادّ لأحصاه»[2] وصلة هذا بالسيرة تظهر في كيفية تحديث النبي ﷺ بالحديث، وهي ناحية تربوية تعليمية، حيث تستدرك عائشة رضي الله عنها -كما هو معروف عنها- على أبي هريرة رضي الله عنه أنه كان يسرد الحديث سرداً بالقرب من حجرتها، ولا يقصر الكلمات، ويتابع الكلام دون توقف مما قد يرهق المستمع ويُملّه، ولم يتأسّ بالنبي ﷺ في كيفية التحديث. وهذا أمر يبين لنا أن التأسي بالنبي ﷺ يكون في المنهج والطريقة والأسلوب، كما يكون في الأحكام والمعاني والآداب.

(1) **صحيح مسلم**: كتاب الزهد والرقائق، باب التثبت في الحديث وحكم كتابة العلم، رقم الحديث: 2493.

(2) **صحيح مسلم**: كتاب الحيض، باب التيمم، رقم الحديث: 367.

وأشير هنا إلى أن الإمام مسلماً روى هذا الحديث في كتاب فضائل الصحابة رضي الله عنهم لكن بلفظ آخر يفسر اللفظ الأول، وهو الحديث الذي يرويه بسنده عن عروة ابن الزبير أن عائشة رضي الله عنها قالت له: «ألا يعجبك أبو هريرة جاء فجلس إلى جنب حجرتي يحدّث عن النبي ﷺ يسمعني ذلك، وكنت أسبّح فقام قبل أن أقضيَ سُبْحَتي، ولو أدركته لرددتُ عليه، إن رسول الله ﷺ لم يكن يسرد الحديث كسردكم»[(1)] وغير ذلك من الأحاديث.

وأخرج بسنده عن يحيى بن سعيد عن عمرة بنت عبد الرحمن عن أخت لعمرة قالت: «أخذت ﴿قٓ وَٱلْقُرْءَانِ ٱلْمَجِيدِ﴾ مِن في رسول الله ﷺ يوم الجمعة، وهو يقرأ بها على المنبر في كل جمعة»، ورواه بلفظ قريب منه بسنده عن عبد الله بن أبي بكر ابن محمد بن عمرو بن حزم الأنصاري، عن يحيى بن عبد الله بن عبد الرحمن بن سعد بن زرارة عن، أم هشام بنت حارثة بن النعمان[(2)].

فعلى الرغم من أن الإمام مسلماً اختلف منهجه عن شيخه الإمام البخاري حيث لم يُقَطِّع الحديث الواحد في أبواب مختلفة؛ بل ضم الأحاديث وطرقها في موطن واحد بأسانيدها المتعددة وألفاظها المختلفة، إلا أن هذا لم يمنع من وجود بعض الأحاديث في أكثر من باب للضرورة، وقد يخرج حديثاً أو أحاديث في السيرة النبوية في أبواب غير أبوابها، قال عبد الرزاق هرماس: «إن مرويات السيرة في كتب الحديث، لا توجد في أبواب الجهاد والسير والمغازي و فضائل الصحابة والمناقب فقط؛ بل في أغلب الأبواب الأخرى، فعلى دارس السيرة النبوية أن يستثمر كل الكتب والأبواب في استخراج روايات السيرة النبوية»[(3)].

---

(1) **صحيح مسلم**: كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب من فضائل أبي هريرة الدوسي رضي الله عنه رقم الحديث: 2493، وينظر: **صحيح مسلم**: كتاب الزهد والرقائق، رقم الحديث: 2973، وكتاب الكسوف، باب ما عرض على النبي ﷺ في صلاة الكسوف من أمر الجنة والنار، وكتاب اللعان: رقم الحديث: 1492.

(2) **صحيح مسلم**: كتاب الصلاة، باب تخفيف الصلاة والخطبة، رقم الحديث: 872-873.

المبحث الثالث: أحاديث السيرة في موطأ الإمام مالك -رحمه الله:

ومن أبرز المصنفات الحديثية المؤلفة في القرن الثاني الهجري «موطأ مالك» -رحمه الله-، وهو أشهر موطأ، وإن لم يكن الوحيد. ولموطأ مالك، مكانة رفيعة بين كتب الحديث، وهو يتميز بالجمع بين الحديث والفقه، فقد دوّن فيه الإمام مالك -رحمه الله تعالى- الأحاديث المرفوعة، وبعضها في أعلى درجات الصحة، والموقوفات على الصحابة والتابعين، وأتباعهم، بل ودوّن فيه آراءه الفقهية، وعمل أهل المدينة، وبعض الفتاوى مما أعطاه قيمة علمية خاصة.

وموطأ مالك من أعلى كتب السنة إسناداً، ففيه أسانيد في أعلى درجات الصحة، وأبرزها: مالك، عن نافع، عن ابن عمر، وهو أصح الأسانيد على الراجح. وفيه أحاديث مرسلة، وأخرى منقطعة، وبلاغات يقول فيها مالك «بلغني»، وبالنظر في جهود العلماء لخدمة الموطأ يثبت لدينا أن وصلها قام به ابن عبد البر -رحمه الله- في كتابيه «التمهيد» و«الاستذكار»، ولا يوجد في الموطأ حديث متروك أو موضوع. ويوجد به حديث أو حديثان ضعيفان، وراويان ضعيفان فقط، رويت أحاديثهم من طرق أخرى، ومرتبة الموطأ -كما ثبت للباحث- بعد الصحيحين وفوق السنن.

وكان مالك، رحمه الله، شديد التحري في الرواية، فهو أعلم الناس برواة المدينة، ولذا قُبل تعديله للرواة المدنيين الذين خرّج لهم في الموطأ، وكان نتيجة ذلك دائم النظر في كتابه، فكان يحذف منه باستمرار، حتى قيل إنه لو امتد به العمر، لما أبقى منه شيئاً.

ومن حيث شهرة روايات الموطأ؛ فإن رواية يحيى بن يحيى الليثي أشهر روايات الموطأ، وعليها جلّ الشروح، ويأتي بعدها في الشهرة رواية محمد بن الحسن الشيباني، وفيها زيادات عن مالك، وزيادات عن غير مالك، ولمحمد

(1) مصادر السيرة النبوية بين المحدثين والمؤرخين، ص90.

آراء فقهية خاصة به، ضمّنها الموطأ، فقد كان من المجتهدين.

أما عن تدوين ما يتعلق بالسيرة النبوية وبعض وقائعها في الموطأ؛ فقد قرر محمد أبو شهبة أن «أقدم كتاب وصل إلينا في الأحاديث، وهو موطأ الإمام مالك -رحمه الله- (المتوفى 179)، لم يخلُ من ذكر جملة من الأحاديث فيما يتعلق بسيرة النبي ﷺ، وأوصافه، وأسمائه، وذكر ما يتعلق بالجهاد»[1]. وفيما يلي من حديث تفصيل هذا الأمر:

المطلب الأول: أحاديث السيرة النبوية في أبوابها الخاصة:

خصص الإمام مالك -رحمه الله تعالى- بعض الأبواب لرواية وقائع السيرة النبوية، لكنه -كما يبدو- كان أقل من غيره، ومع ذلك فيه أحاديث أصول في السيرة النبوية تعتمد لاستنباط المعاني والأحكام والتوجيهات النبوية.

أما الكتب والأبواب التي خصصها الإمام مالك للسيرة النبوية؛ فأذكرها فيما يلي:

1 - كتاب الجهاد، وبه واحد وعشرون باباً، بدأها بباب الترغيب في الجهاد، وختمها بباب إنفاذ أبي بكر رضي الله عنه عِدَةَ رسول الله ﷺ بعد وفاة رسول الله ﷺ. وروى به أحاديث بها معانٍ أساسية يجب على كل مسلم معرفتها من بينها فضل الشهادة والشهداء، والنهي عن قتل النساء والولدان في الغزو، إلا أنه تجب الإشارة هنا أن الإمام مالك لم يكتف بالأحاديث المرفوعة فقط؛ وإنما أورد آثارا موقوفة، وأورد آراءه، وعمل أهل المدينة كما هو منهجه في الموطأ، ومن الأبواب في هذا الكتاب التي تضمنت آراءه «باب إحراز من أسلم من أهل الذمة أرضه». وكما هو واضح؛ فإن هذا الكتاب يتضمن أبواباً تربي المسلم وتجعله يقف على ما يزكو به إيمانه، من مثل بيان فضل الجهاد، وتحريم الغلول

(1) **السيرة النبوية في ضوء القرآن والسنة**: محمد بن محمد أبو شهبة، دار القلم، دمشق، 1409هـ/ 1988م، 1/ 72.

من الغنيمة، وفضل النفقة في الجهاد، وذلك يتبين بجلاء حين النظر في تلك الأبواب.

ومن الأحاديث التي رواها في هذا الكتاب ما رواه بسنده عن عمرو بن شعيب أن رسول الله ﷺ حين صدر من حنين وهو يريد الجعرانة سأله الناس حتى دنت به ناقته من شجرة فتشبكت بردائه حتى نزعته عن ظهره، فقال رسول الله ﷺ: «ردّوا علي ردائي، أتخافون أن لا أقسم بينكم ما أفاء الله عليكم، والذي نفسي بيده، لو أفاء الله عليكم مثل سَمُرِ تهامةَ نَعَمًا لقسمته بينكم، ثم لا تجدوني بخيلاً ولا جباناً ولا كذاباً، فلما نزل رسول الله ﷺ قام في الناس، فقال: أدوا الخياط والمخيط؛ فإن الغلول عار ونار وشنار على أهله يوم القيامة، قال: ثم تناول من الأرض وبرة من بعير أو شيئا، ثم قال: والذي نفسي بيده مالي مما أفاء الله عليكم ولا مثل هذه إلا الخمس والخمس مردود عليكم»(1) قال ابن عبد البر: «في هذا الحديث دليل على أن رسول الله ﷺ غزا غزوة حنين وغنم فيها، وإن كان هذا لا يحتاج إلى دليل لثبوت معرفة ذلك عند العامة والخاصة من العلماء، ولكن ذكرنا ذلك لأن بمثل هذا الحديث وشبهه عرف ذلك. وفيه إباحة سؤال العسكر للخليفة حقوقهم من الغنيمة أن يقسمه بينهم، وفيه جواز قسم الغنائم في دار الحرب؛ لأن الجعرانة كانت يومئذ من دار الحرب، وفيها قسم رسول الله ﷺ غنائم حنين»(2) فقول ابن عبد البر هنا: «في هذا الحديث دليل»، و«لأن بمثل هذا الحديث وشبهه عرف ذلك» ما يوضح أهمية تدوين علماء الحديث وقائع السيرة النبوية في كتب الحديث، وهو ما جعل الحديث النبوي المصدر الثاني من مصادر السيرة بعد القرآن الكريم؛ إذ من هذه

(1) **الموطأ**: كتاب الجهاد، باب ما جاء في الغلول، رقم الحديث: 977، والحديث مرسل، وقد وصله ابن عبد البر في التمهيد؛ تحقيق: مصطفى ابن أحمد العلوي، ومحمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية ، الرباط، 1387هـ، 20/ 38.

(2) **التمهيد**: ابن عبد البر 20/ 38.

الأحاديث تؤخذ مثل هذه الأحكام والمعاني والفوائد التربوية.

ومنها أيضاً ما رواه بسنده عن عبد الرحمن بن كعب أنه قال: «نهى رسول الله ﷺ الذين قتلوا ابن أبي الحقيّق عن قتل النساء والولدان، فكان رجل منهم يقول: برّحت بنا امرأة ابن أبي الحقيق بالصياح، فأرفع السيف عليها، ثم أذكر نهي رسول الله ﷺ فأكفّ، ولولا ذلك استرحنا منها»[1]. وهذا يبين أن مالكاً روى بعض الأحكام التي يجب أن يُفقِّه بها المسلم نفسه لمعرفة أحكام الجهاد قبل الخوض فيه، وهو ما يذكرنا بالمنهج الذي سار عليه الإمام مسلم من إيراد أحاديث بها أحكام شرعية خاصة بموضوع الكتاب قبل رواية بعض الوقائع. إلا أن الملاحظ أن الموطأ ليس به وقائع كثيرة في هذا الكتاب، ومع هذا توجد به أحاديث مهمة وأحكام شرعية العلم بها واجب، وتوجيهات تربوية من النبي ﷺ، أو هي مُستخلصة من صنيع الصحابة ﷺ وتطبيقهم للأوامر النبوية. ولعل أهم حكم يؤخذ من هذا الحديث العظيم يتعلق بالنهي عن قتل المرأة وفي ذلك حفظ الإسلام للمرأة ومراعاة كرامتها، وهذا المعنى هو الذي ترجمه به الإمام مالك رحمه الله، وانفرد بإخراجه دون البخاري[2] الذي أخرج الحديث تاماً ولكن ليس فيه ما رواه مالك، ولم يخرجه مسلم، ثم وجوب قتل من آذى الإسلام والمسلمين إيذاءً شديداً إذا كان مقدوراً عليه، والمسلمون في عزة ومنعة، وكل هذا يبين أهمية تدوين علماء الحديث هذه الأحاديث المتعلقة بالسيرة النبوية، وضرورة جمع طرق الحديث والمقارنة بينها.

2 - كتاب صفة النبي ﷺ، وبه ثلاثة عشر باباً، بعضها في صفة النبي ﷺ، وصفة عيسى ؑ، وبعضها في النهي عن الأكل بالشمال، وما جاء في شرب الرجل وهو قائم، وغير ذلك، ولعل المرء يتساءل عن صلة بعض

---

(1) **الموطأ**: كتاب الجهاد، باب النهي عن قتل النساء والولدان في الغزو، رقم الحديث: 963.

(2) أخرجه البخاري في **صحيحه**: كتاب المغازي، باب قتل أبي رافع عبد الله بن أبي الحقيق، الأحاديث 3812، 3313-3314.

الأبواب التي دوّنها الإمام مالك وروى بها بعض الأحاديث المتعلقة بالسيرة النبوية، وبعضها لا تظهر صلته بالسيرة، وبعضها ليس به إلا آثار موقوفة؟، ولعلني أجيب بأن العلماء كانوا يراعون المناسبة بين الأحاديث فيخرجون الحديث بعد الآخر والباب بعد الآخر لمناسبة علمية أو منهجية تظهر لهم، ولا يكون ذلك مما له صلة بالسيرة بالضرورة ما دام الغرض رواية ما رفع إلى النبي ﷺ، وصحت نسبته إليه دون التقيد إلا بالطابع المنهجي العام المتبع في تدوين الأحاديث، -والله أعلم، وهو الموفق للصواب.

3 - كتاب أسماء النبي ﷺ، جعل به باباً واحداً في أسماء النبي ﷺ، وروى فيه حديثاً واحداً هو ما رواه بسنده عن محمد بن جبير بن مطعم أن النبي ﷺ قال: لي خمسة أسماء أنا محمد، وأنا أحمد، وأنا الماحي الذي يمحو الله بي الكفر، وأنا الحاشر الذي يحشر الناس على قدمي، وأنا العاقب»[1].

4 - وقد بوّب الإمام محمد بن الحسن الشيباني تلميذ الإمام مالك في روايته للموطأ أبواباً خاصة بالسيرة تحت عنوان: «أبواب السير وغيره» ضمنها ما يتعلق صراحة بالسيرة، وما يتعلق بغيرها. وفيما يلي سأذكر ما ظهر لي متعلقاً بالسيرة النبوية ووقائعها: باب الرجل يعطي الشيء في سبيل الله، وباب إثم الخوارج وما في لزوم الجماعة من الفضل، وباب قتل النساء، وباب المرتد، وباب نزول أهل الذمة مكة والمدينة وما يكره من ذلك، وباب الشفاعة، وباب فضائل أصحاب رسول الله ﷺ، وهو باب لا يوجد في رواية يحيى بن يحيى الليثي، وباب صفة النبي ﷺ، وهو موجود في رواية يحيى، وباب قبر النبي ﷺ وما يستحب من ذلك، وهو باب لا يوجد في رواية يحيى.

وبالمقارنة بين روايتي يحيى والشيباني يظهر أن هناك اختلافاً بينهما في ترتيب الأحاديث ووضعها في أبواب مختلفة؛ فقد رأيت مثلاً أن حديث ابن عمر في زيارة قبر النبي ﷺ رواه الشيباني في أبواب السير، بينما رواه يحيى في

(1) **الموطأ**: كتاب أسماء النبي ﷺ باب أسماء النبي ﷺ رقم الحديث: 1823.

كتاب قصر الصلاة، باب ما جاء في الصلاة على النبي ﷺ، وكلاهما محق فيما فعل، لأن هذا الأمر يتعلق بفعل الصلاة، وبسيرة صحابي جليل، إلا أن بين الروايتين اختلافاً قليلاً؛ فقد روى يحيى عن مالك عن عبد الله بن دينار قال: رأيت عبد الله بن عمر يقف على قبر النبي ﷺ فيصلي على النبي ﷺ وعلى أبي بكر وعمر، وروى محمد بن الحسن قال أخبرنا مالك أخبرنا عبد الله بن دينار أن ابن عمر كان إذا أراد سفراً أو قدم من سفر جاء قبر النبي ﷺ فصلى عليه ودعا ثم انصرف. قال محمد (أي ابن الحسن الشيباني): هكذا ينبغي أن يفعله إذا قدم المدينة يأتي قبر النبي ﷺ.

ومثال ما روياه في مكانه من الأبواب المختصة بالسيرة ما يتعلق بالنهي عن قتل النساء؛ فقد روى يحيى حديثاً في ذلك في كتاب الجهاد، باب النهي عن قتل النساء والولدان في الغزو، ورواه محمد في أبواب السير، باب قتل النساء، واتفقا سنداً ومتناً، وزاد محمد اجتهاداً له موافقاً للحديث.

المطلب الثاني: أحاديث السيرة النبوية في الموطأ في غير أبوابها:

روى الإمام مالك أحاديث في موضوعات من السيرة النبوية لكنه لم يرتبها في أبوابها، وإنما رواها تحت موضوعات أخرى مثل الصلاة، أو الطهارة، أو الحج، أو غير ذلك. ومثال هذا حديث مالك عن ابن شهاب عن عطاء بن يزيد الليثي عن عبيد الله بن عدي بن الخيار أنه قال: «بينما رسول الله ﷺ جالس بين ظهراني الناس إذ جاءه رجل، فسارّه فلم يدر ما سارّه به حتى جهر رسول الله ﷺ، فإذا هو يستأذنه في قتل رجل من المنافقين، فقال رسول الله ﷺ حين جهر: أليس يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله؟ فقال الرجل: بلى، ولا شهادةَ له، فقال: أليس يصلّي؟ قال: بلى، ولا صلاة له. فقال ﷺ: أولئك الذين نهاني الله عنهم»[1] وقد رواه في كتاب من كتب الصلاة، والحديث مرسل ووصله ابن عبد البر[2]. وعلاقة هذا الحديث بالصلاة واضحة، كما أن من

(1) **الموطأ**: كتاب قصر الصلاة في السفر، باب جامع الصلاة، رقم الحديث: 413.

أخرجه في باب الشهادة يكون محقاً، إلا أن إخراجه في باب من أبواب السيرة -لأنه يؤصل ما صنعه النبي ﷺ مع المنافقين- يكون مهماً يوفر على القارئ الجهد والوقت في البحث عن مثل هذا الحديث المهم في أحكامه، فالحديث يبين علاقة النبي ﷺ بالمنافقين ومعاملته لهم.

ومن ذلك أيضاً حديث التيمم السابق ذكره عند الحديث عن صحيح مسلم؛ فقد أخرجه الإمام مالك في كتاب الطهارة، باب في التيمم، وفيه ذكر واحدة من الغزوات، وأنه نزل فيها حكم التيمم عندما فقد الصحابة الماء. ولكن ينبغي القول: إن الموطأ ليس فيه ذكر الكثير من الغزوات إلا عرضاً. وفي هذا الحديث «من الفقه خروج النساء مع الرجال في الأسفار، وخروجهن مع الرجال في الغزوات وغير الغزوات مباح إذا كان العسكر كبيرا يؤمن عليه الغلبة»[1]. وهذه من أحكام الجهاد الخاصة بالنساء التي تستفاد من تدوين هذه الأحاديث.

ومنها أيضاً حديث مالك عن ابن شهاب عن عباد بن زياد من ولد المغيرة ابن شعبة عن أبيه عن المغيرة بن شعبة «أن رسول الله ﷺ ذهب لحاجته في غزوة تبوك قال المغيرة فذهبت معه بماء فجاء رسول الله ﷺ فسكبت عليه الماء فغسل وجهه ثم ذهب يخرج يديه من كمّي جبّته فلم يستطع من ضيق كمّي الجبّة فأخرجهما من تحت الجبة فغسل يديه ومسح برأسه ومسح على الخفين فجاء رسول الله ﷺ وعبد الرحمن بن عوف يؤمّهم وقد صلى بهم ركعة فصلى رسول الله ﷺ الركعة التي بقيت عليهم ففزع الناس فلما قضى رسول الله ﷺ قال أحسنتم»[2]. وقد أخرجه في كتاب الطهارة ليدلل به على حكم المسح على الخفين، وهو حديث منقطع وأوصله صاحب التمهيد[3] ومن فقهه ما نجده عند

(1) يُنظر: **التمهيد** 10/ 150، وما بعدها.
(2) **التمهيد** 91/ 266، وما بعدها.
(3) **الموطأ**: كتاب الطهارة، باب ما جاء في المسح على الخفين، رقم الحديث: 71.

ابن عبد البر في قوله: «في حديث مالك في هذا الباب ضروب من معاني العلم، منها خروج الإمام بنفسه في الغزو لجهاد عدوه... وفيه آداب الخلاء والبعد عن الناس عند حاجة الإنسان... وفيه إباحة لبس الضيق من الثياب؛ بل ذلك ينبغي أن يكون مستحبا مستحسنا في الغزو... وفيه أن العمل الخفيف في الغسل والوضوء لا يوجب استئنافه... ومنها أن رسول الله ﷺ صلى مع عبد الرحمن ابن عوف ركعة، وجلس معه في الأولى، ثم قام فقضى...»[1]. وهذه كلها معانٍ تثبت أهمية تدوين هذه الأحاديث النبوية المتعلقة بالسيرة النبوية في كتب الحديث مما يفيد المسلم الداعية في كيفية التأسي بالنبي ﷺ، وهي معانٍ -كما نرى- متعددة، وذات موضوعات مختلفة نفيد منها في مجالات مختلفة، بعضها في السيرة النبوية، وبعضها في الأحكام الشرعية، وبعضها في الآداب والتوجيهات التربوية.

ومنها حديثه عن عبد الله بن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم، عن عبد الملك بن أبي بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام المخزومي، عن أبيه «أن رسول الله ﷺ حين تزوّج أم سلمة وأصبحت عنده قال لها: ليس بك على أهلك هوان، إن شئت سبّعت عندك وسبّعت عندهن، وإن شئت ثلّثت عندك ودُرْتُ، فقالت ثلّث»[2]. وهو حديثٌ مهمّ في سيرة النبي ﷺ مع زوجاته في بعض الأحكام الخاصة.

هذا وأرى أن أسجل بعض الملاحظات فيما يلي:

روى البخاري ومسلم بعض الأحاديث من طريق الإمام مالك، نظراً لأن مالكاً يتحرى في الرواية عن حملة الحديث فلا يروي إلا عمن هو ثقة يصلح للاحتجاج به، وفي موطئه أسانيد قيل فيها «أصح الأسانيد»، ومنها سند «مالك

(1) يُنظر: **التمهيد** 11/ 121 وما بعدها.

(2) يُنظر: **التمهيد** 11/ 131 وما بعدها.

(3) **الموطأ**: كتاب النكاح، باب المقام عند البكر والأيم، رقم الحديث: 1102.

عن نافع عن ابن عمر»، وبالموطأ عدد من الأحاديث عند الشيخين في صحيحيهما، اتفاقاً أو انفراداً.

أخرج الإمام مالك في موطئه أحاديث نبوية مرسلة ومنقطعة وبلاغات، إلا أنه ثبت أنها حجة، وقد أوصلها ابن عبد البر في كتابيه «التمهيد» و«الاستذكار»، حتى قيل: إن إسناد هذه الأحاديث كان ديناً على المالكية فأداه عنهم ابن عبد البر. وهذا كله يثبت تحرّي أئمة الحديث في الرواية، واعتمادهم الرواة الثقاة، وهم من علماء الجرح والتعديل مما أعطى رواياتهم في السيرة النبوية وغيرها قيمة علمية كبيرة[1].

يعد صحيح مسلم غنياً بأبواب السيرة النبوية ووقائعها وأحاديثها، بخلاف الموطإ الذي لا يحتوي على أبواب كثيرة ووقائع كثيرة، وربما يعود السبب في هذا إلى أن مالكاً كان ينظر باستمرار في كتابه فيحذف منه ويهذبه، حتى قيل: لو بقي مالك طويلاً لما أبقى فيه شيئاً، إلا أن مالكاً أغنى موطأه بالآثار الموقوفة والمقطوعة والاجتهادات الفقهية.

تتحد الرواية أحياناً بين الأئمة الثلاثة في بعض الأحاديث، وربما يعود السبب في هذا إلى أن الشيخين رويا بعضها من طريق الإمام مالك، ومن ذلك حديث جبير ابن مطعم قال: «سمعت رسول الله ﷺ قرأ في المغرب بـ«والطور»»[2] قال ابن عبد البر معلقاً على رواية مالك هذا الحديث: «وفي هذا الحديث شيء سقط من رواية مالك في الموطأ لم يذكره أحد من رواته عنه فيه، وذكره غيره من رواة ابن شهاب، وهو معنى بديع حسن من الفقه؛ وذلك أن جبير بن مطعم سمع هذا الحديث من النبي ﷺ وهو كافر، وحدّث به عنه وهو

(1) يُنظر: **السيرة النبوية الصحيحة** ص65.

(2) أخرجه مالك في **الموطأ**: كتاب الصلاة، باب القراءة في المغرب والعشاء، رقم الحديث: 171، والبخاري في **صحيحه**: كتاب صفة الصلاة، باب الجهر في المغرب، رقم الحديث: 731، ومسلم في **صحيحه**: كتاب الصلاة، باب القراءة في الصبح، رقم الحديث: 463.

مسلم»[1] والأمر نفسه ينطبق على الإمام مسلم، بينما أخرجه البخاري من طريق مالك باللفظ نفسه في رواية، ومن طريق معمر عن ابن شهاب بزيادة: «وذلك أول ما وقر الإيمان في قلبي»[2] وفي رواية أخرى بزيادة: «وكان جاء في أسارى بدر»[3] وهذا فضل يثبت للبخاري في رواية معانٍ قصرت عنها رواية مالك ومسلم، وهذه الزيادات عند البخاري أفادتنا في ستة معانٍ على الأقل: أولها؛ أن الحديث وارد في السيرة النبوية، وثانيها؛ أن جبير بن مطعم جاء يفتدي أسرى بدر، ثم رأى ما رأى وروى ذلك وأدّاه، وثالثها؛ أنّ الرجل كان كافراً حين سمع النبي ﷺ يقرأ في صلاة المغرب، وأدى الحديث حين أسلم؛ فهو مثال جيد في باب من سمع كافراً وأدى مسلماً، ورابعها؛ أن زمن ورود الحديث بعد غزوة بدر، وخامسها؛ إثبات اختلاف الرواية باختلاف الرواة، وسادسها؛ أثر القرآن الكريم على النفوس حين سماعه. وهذه بعض فوائد جمع روايات الحديث الواحد.

وقد روى الإمام أحمد رواية أخرى للحديث فيها تصريح وتوضيح للمعاني السابقة وفيها ألفاظ حسنة، قال: حدثنا محمد بن جعفر وبهز، قالا حدثنا شعبة، عن سعد بن إبراهيم، قال سمعت بعض إخوتي يحدث عن أبي عن جبير ابن مطعم أنه أتى النبي ﷺ في فداء المشركين، وقال بهز: في فداء أهل بدر، وقال محمد بن جعفر وما أسلم يومئذ، قال: فانتهيت إليه، وهو يصلي المغرب وهو يقرأ فيها بالطور، قال: فكأنما صدع قلبي حيث سمعت القرآن، وقال بهز في حديثه فكأنما صدع قلبي حين سمعت القرآن»[4].

---

(1) انظر **التمهيد** 9/ 146.

(2) أخرجه البخاري في **صحيحه**: كتاب المغازي، باب شهود الملائكة بدراً، رقم الحديث: 3798.

(3) أخرجه البخاري في **صحيحه**: كتاب الجهاد والسير، باب فداء المشركين، رقم الحديث: 2885.

(4) أخرجه في المسند 27/ 340، رقم الحديث: 16785.

المطلب الثالث: علماء السيرة ورواتها في الصحيحين والموطأ:

حدث الشيخان ومالك عن عدد من العلماء بالسير ومغازي رسول الله ﷺ، ومنهم من أكثروا عنه وخصوصاً المشهورين منهم مثل عروة وابنه هشام، وابن شهاب الزهري. وفيما يلي ذكر نماذج من ذلك:

1 - رواية البخاري عن علماء السيرة في صحيحه:

روى الإمام البخاري عن عدد من علماء السيرة عدداً مهماً من الأحاديث سواء تعلقت بالأحكام الشرعية أم بأحداث السيرة النبوية. وسأكتفي هنا بذكر ثلاثة علماء من علماء السيرة الذين روى عنهم البخاري في صحيحه:

أ - موسى بن عقبة بن أبي عياش (ت 141هـ): الإمام، الثقة، الكبير، كان بصيراً بالمغازي النبوية، ألفها في مجلد، فكان أول من صنف في ذلك، أدرك: ابن عمر، وجابراً. وحدث عن: أم خالد، وعداده في صغار التابعين. حدث عن: علقمة بن وقاص، وأبي سلمة، وسالم بن عبد الله، وعروة بن الزبير، وعنه: بكير بن عبد الله بن الأشج، وشعبة، ويحيى بن سعيد الأنصاري، ومالك، والسفيانان، وغيرهم. ثقة، ثبت، كثير الحديث. كان مالك إذا قيل له: مغازي من نكتب؟ قال: عليكم بـ (مغازي موسى بن عقبة)، فإنه ثقة، وقال عن كتابه ابن مَعين: «كتاب موسى بن عقبة من أصح هذه الكتب»[1].

روى له البخاري عدداً من الأحاديث النبوية، في الصلاة، والأذان، والجمعة، والجنائز، والزكاة، والحج، والبيوع، وفرض الخمس، والمزارعة، والجهاد والسير، والتفسير، وغيرها. وقد روى عنه عدة أحاديث، الكثير منها يتعلق بالسيرة النبوية، وتروي أحوال النبي ﷺ وصنيعه في عدد من القضايا

(1) تنظر ترجمته في: **الجرح والتعديل**: ابن أبي حاتم، دار إحياء التراث العربي ، بيروت، ط1، 1271هـ/ 1952م، 8/ 154، وسير أعلام النبلاء 6/ 114.

المهمة مثل صلاته في الكعبة، وما صنع في التراويح، والمواضع التي نزل فيها، والغزوات التي خاضها مع المشركين، وما صنع مع اليهود، وغيرها، وفيها أحكام شرعية كثيرة، وآداب وتوجيهات تربوية.

ومن هذه الأحاديث ما رواه بسنده عن موسى بن عقبة، عن نافع، عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: أن اليهود جاءوا إلى النبي ﷺ برجل منهم وامرأة قد زنيا، فقال لهم: «كيف تفعلون بمن زنى منكم؟» قالوا: نحمّمهما ونضربهما، فقال: «لا تجدون في التوراة الرجم؟...»[1] الحديث.

وروى بسنده أيضاً عن موسى بن عقبة، حدثني محمد بن يحيى بن حبان، عن ابن محيريز، عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، في غزوة بني المصطلق «أنهم أصابوا سبايا، فأرادوا أن يستمتعوا بهن، ولا يحملن، فسألوا النبي ﷺ عن العزل...»[2] الحديث. وهو حديث -كما ترى في الحاشية- أخرجه البخاري في كتاب التوحيد، وترجمه بآية قرآنية من باب الإشارة إلى أن الحديث يفسر الآية، ويُظهر ذلك أن عدداً من أحاديث السيرة النبوية مخرجة في هذا الكتاب، وتفسر آيات من كتاب الله تعالى، وبعضها يلقي الضوء على أسباب النزول، وهو ما يعني ارتباط القرآن الكريم بالسيرة النبوية. كما يظهر علاقة الحديث بالعقيدة وهو موضوع مهم جداً يحتاج إلى دراسة علمية.

ب - سليمان بن طرخان أبو المعتمر التيمي البصري (ت 143هـ): روى عن أنس بن مالك، وأبي عثمان النهدي، وطاووس، وبكر بن عبد الله المزني، والحسن، وقتادة، وخلق، وكان مقدماً في العلم والعمل، حدث عنه: أبو إسحاق السبيعي، وشعبة، وسفيان، وحماد بن سلمة، ويحيى القطان، وخلق سواهم من العلماء. قال علي ابن المديني: له نحو مائتي حديث، وثّقه أحمد بن

---

(1) **صحيح البخاري**: كتاب تفسير القرآن، بابا سورة آل عمران، باب ﴿قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَاةِ فَاتْلُوهَا إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [آل عمران: 93]، رقم الحديث: 4280.

(2) **صحيح البخاري**: كتاب التوحيد، باب قول الله: ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ﴾ [الحشر، 24]، رقم الحديث: 6974.

حنبل، ويحيى بن معين، والنسائي، والعجلي، وابن سعد، وغيرهم[1] .

روى عنه البخاري عدة أحاديث في صحيحه في بدء الوحي، والوضوء، والغسل، والصلاة، والأذان، والجمعة، والجنائز، والزكاة، والصوم، والبيوع، والإجارة، والمساقاة، والجهاد والسير، وغيرها، وهذا يوضح حجم ما رواه البخاري عن هذا العَلَم في السيرة النبوية وغيرها، وعن غيره من أعلام السيرة من علماء التابعين وأتباعهم.

ومن هذه الأحاديث ما رواه البخاري بسنده عن معمر، عن الزهري، قال: أخبرني عبيد الله بن عبد الله، عن ابن عباس ﵄، قال: «كان رسول الله ﷺ أجود الناس...»[2].

وتعود قيمة ما يرويه علماء الحديث من سيرة نبوية عن هؤلاء الأئمة من علماء السيرة النبوية إلى أن مؤلفاتهم فُقِد العديد منها، مثل: مغازي عروة بن الزبير، وموسى بن عقبة، وابن شهاب الزهري، ومعمر بن راشد، وغيرهم، فما اقتبسته المصادر اللاحقة منها يمكن أن يعطينا فكرة عنها، ويروي لنا مضمونها بالأسانيد الصحيحة، وخصوصاً ما رواه البخاري ومسلم ومالك - رحمة الله عليهم-، وما في السنن الأربعة وغيرها يحتاج في بعض منه إلى التحقق من صحته، قال عبد الرزاق هرماس: «على دارس السيرة أن يقدم مرويات كتب الحديث على مرويات كتب السيرة والمغازي و التواريخ؛ لأنها أصح، وقد خدمها العلماء عبر أزمنة مديدة، وفيها كثير مما يفي بحاجة الدارس إلى معرفة السيرة النبوية»[3]. ولا شك أن ما رواه البخاري في صحيحه من روايات السيرة يأتي على رأس روايات المحدّثين لأصَحِيَّتِه وعلو شرطه.

---

(1) ترجمته في: **سير أعلام النبلاء** 6/ 195.

(2) **صحيح البخاري**: باب بدء الوحي، رقم الحديث: 6.

(3) **مصادر السيرة النبوية بين المحدثين والمؤرخين** ص89.

2 - رواية مسلم ومالك عن علماء السيرة:

أ - **هشام بن عروة بن الزبير** (ت 146هـ): من علماء السيرة المشهورين، روى عن أبيه عروة ابن الزبير كثيراً، وعروة هذا اختص بحديث عائشة رضي الله عنها، وجمع حديثها قبل أن تموت بأربع أو خمس سنين، ولعل هشام ابنه روى عنه كتاب المغازي الذي نسبه العلماء إليه[1].

أخرج مسلم في صحيحه لهشام بن عروة أحاديث كثيرة جداً، من ذلك ما أخرجه في باب من فضائل طلحة والزبير رضي الله عنهما من كتاب المناقب (ح2416)، وفي باب التواضع في اللباس من كتاب اللباس في وصف فراش النبي ﷺ ووسادته (ح2082)، وكثير غير هذه، وكل هذه الأحاديث مرويّة في غير أبواب السيرة، وهي تستغرق جانباً مهماً من حياة النبي ﷺ، وتفيد الدارس في جوانب أساسية، ومنها صورة حياة النبي ﷺ في الدنيا، وهو سيد البشرية، وغير ذلك.

وأخرج الإمام مالك عن هشام بن عروة عدداً من الأحاديث، منها حديث عائشة رضي الله عنها عن النبي ﷺ «أنه سئل كيف يأتيك الوحي»[2]كما روى عنه بعض الآثار الموقوفة التي تبين سير الصحابة وعبادتهم وفقههم للدين[3].

ب - **عامر بن شراحيل الشعبي (ت 103هـ)**: روى عن جمع غفير من الصحابة، إذ أدرك منهم نحواً من خمسمائة وكان طلّابة للعلم، أَوْلى السيرة والمغازي قسطاً من اهتمامه تلقياً وتعليماً. قال عبد الملك بن عمير: مرّ عبد الله بن عمر بالشعبي وهو يقرأ المغازي، فقال: كأن هذا كان شاهداً مذعناً، ولهو أحفظ لها مني وأعلم[4]. أخرج عنه مسلم حديثاً واحداً في كتاب الفتن، قصة

(1) يُنظر: **سير أعلام النبلاء 6/ 150، وفتح الباري 5/ 333.**
(2) **الموطأ**: كتاب القرآن، باب ما جاء في القرآن، رقم الحديث: 475.
(3) يُنظر: **الموطأ: كتاب القرآن، باب الوتر بعد الفجر، رقم الحديث: 279.**
(4) تنظر ترجمته في: **سير أعلام النبلاء** 4/ 302.

الجساسة التي روتها فاطمة بنت قيس، وفيها معانٍ طيبة تدخل في السيرة النبوية، ومنها إثبات مناقب تميم الداري رضي الله عنه وغيرها. ولم يرو عنه مالك شيئاً.

ج - يزيد بن رومان (ت 130هـ): وثّقه غير واحد، كان عالماً، كثير الحديث، ثقة، أخرج له البخاري ومسلم، وأبو داود والنسائي. قال ابن عبد البر: كان عالماً بالمغازي، مغازي رسول الله ﷺ، وكان ثقة. وصل عنه في الكتب قِسْطٌ لا بأس به من الروايات[1]. وهذا يعني أن عدداً من العلماء بالمغازي والسير رووا في السيرة وفي غيرها من الموضوعات الفقهية أحاديث نبوية بقيت مصدراً لعدد من الأحكام والمعاني والتوجيهات التربوية.

أخرج الإمام مسلم ليزيد بن رومان أربعة أحاديث؛ منها حديثان في السيرة النبوية؛ أحدهما في صلاة الخوف من طريق الإمام مالك في باب صلاة الخوف من كتاب صلاة المسافرين وقصرها (ح842)، والثاني حديث عائشة رضي الله عنها «ثلاثة أهلة في شهرين وما أوقد في أبيات رسول الله ﷺ نار» في كتاب الزهد والرقائق (ح2927).

وروى عنه الإمام مالك حديثاً مرفوعاً وثلاثة آثار موقوفة، والمرفوع هو في صلاة الخوف، وما صنع فيها النبي ﷺ في غزوة ذات الرقاع من كتاب صلاة الخوف (ح440).

وهناك علماء ورواة رووا أحاديث مهمة في أحكام مختلفة، واشتهر بعضهم بالسير والمغازي روى عنهم الإمامان مسلم ومالك، منهم عبد الله بن أبي بكر بن عمرو ابن حزم[2] وابن شهاب الزهري الذي أكثروا من الرواية عنه مما لا يحتاج إلى تمثيل، وغيرهم.

(1) تنظر ترجمته في: **الجرح والتعديل** 9/ 260، **والتمهيد** 32/ 31، **وتهذيب الكمال** 32/ 123.

(2) يُنظر مثلاً: **صحيح مسلم**: كتاب الجمعة، باب تخفيف الصلاة والخطبة، رقم الحديث: 378، **والموطأ**: كتاب الاستسقاء، باب العمل في الاستسقاء، رقم الحديث: 448.

وأشير هنا إلى أن مسلماً روى عن بعض من انتقدوا ولا يرتقي حديثهم إلى مرتبة الصحة، ومنهم يونس بن بكير الذي روى عنه حديثاً واحداً لكن بالاشتراك مع غيره فقال: حدثنا محمد بن عبد الله بن نمير، حدثنا وكيع، ويونس بن بكير، قالا: حدثنا هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة -رضي الله عنها-، قالت: لما نزلت ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ﴾ قام رسول الله ﷺ على الصفا، فقال: «يا فاطمة بنت محمد، يا صفية بنت عبد المطلب، يا بني عبد المطلب، لا أملك لكم من الله شيئاً، سلوني من مالي ما شئتم»[1]. إلا أن الإمام مسلماً روى له في الشواهد فقط وليس في الأصول، وقد روى له هنا بالاشتراك، وهو مختلف في توثيقه.

خلاصة واستنتاجات:

من خلال ما عشته أثناء إنجاز هذا البحث؛ يمكن لي أن أثبت مجموعة من الاستنتاجات فيما يلي من نقاط:

- تعتبر السنة النبوية الوعاء الكبير الذي حوى أقوال النبي ﷺ وأفعاله، وتقريراته وصفاته الخلْقية والخُلُقية، والسيرة النبوية جزء لا يتجزأ من هذا الوعاء. والمنهج النقدي لروايات السنة -والمسمى بمصطلح الحديث- هو المعتبر في تقييم روايات السيرة النبوية، وتمييز صحيحها من سقيمها، ما يجعل الثابت منها مصدراً من مصادر السيرة النبوية بعد كتاب الله تعالى.
- علماء الحديث هم أول من بدأ العمل بالمنهج السردي الذي يقوم على جمع النصوص المتصلة بالسيرة وسردها دون تحليل هذه النصوص أو فقهها، وفي ذلك إثبات المادة العلمية الأساسية للدارسين. وقد ابتدأ تدوين السيرة مع كبار المحدثين من طبقة التابعين وغيرهم ممن صنف في

(1) **صحيح مسلم**: كتاب الإيمان: باب في قوله تعالى: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ﴾ رقم الحديث: 350، وتُنظر ترجمة يونس بن بكير في: **الجرح والتعديل** 9/ 236، و**تهذيب التهذيب** 11/ 382.

الحديث، فكانت مصنفاتهم حافلة بأخبار السير ووقائعها دون ترتيب تلك الوقائع زمنياً، على اختلاف بينهم في روايتها كماً وكيفاً مابين مقلٍّ ومكثرٍ، ولذلك فكتب السنة رواية من مصادر السيرة النبوية المعتبرة، وفي مقدمتها الكتب الستة والموطأ حيث كاد يغطي بعضها أحداث السيرة النبوية بالكامل، وهنا تكمن أهميتها، وقد دونت لنا بعض ما رواه علماء السير والمغازي من التابعين وأتباعهم، ممن فقدت كتبهم.

- يعد ما أورده البخاري في صحيحه من أحداث السيرة النبوية، أغنى وأوفر وأضبط ما ورد في كتب السنة منها؛ فقد أفرد كتباً وأبواباً لسيرته ﷺ قبل مبعثه وبعده، وروى أحداثاً ضمن كُتُبِ صحيحِهِ وأبوابِه الأخرى، ساعد على ذلك أن من منهج البخاري تقطيع الحديث الواحد، وروايته في مواطن مختلفة تخدم الباب الفقهي الذي يضع تحته الحديث، ولذلك وجدت روايات للحديث الواحد في أبواب مختلفة تحمل عناوين أخرى. وقد أحسن إذ بدأ جامعه الصحيح بالحديث عن الوحي إذ هو الأساس في إثبات النبوة. وله تراجم وعناوين، عدد منها يتعلق بالسيرة.
- للبخاري منهج علمي جيد في ترتيب أبواب السيرة داخل الكتاب الواحد، وهو منهج أغلبي لا يكاد يطرد، وهو منهج علمي يعتمد اليوم في الأبحاث العلمية، لكن الترتيب المشار إليه هو داخل الكتاب الواحد، ولذلك يعد ترتيباً جزئياً لا يؤدي الغرض من ترتيب أحداث السيرة النبوية زمنياً.
- ترجع قيمة ما ورد في هذه الكتب إلى أن مادة السيرة فيها موثقة، رواها محدثون بمنهج اتسم بالضبط والتحري في نقل الوقائع المنسوبة إلى النبي ﷺ، ولذلك وجب الاعتماد عليها، وتقديمها على روايات كتب المغازي والتواريخ العامة، وخاصة إذا أوردتها كتب الحديث الصحيحة، وقد خدمها المحققون خدمة جليلة، وقاموا بتخريج أحاديثها والحكم عليها.
- خصص الإمام مسلم أبواباً للسيرة النبوية، وإن كان دون شيخه البخاري، وروى فيها أحاديث ذات قيمة فقهية تربوية تعليمية دعوية، تتضمن أحكاماً مهمة للمسلم فيها توجيهات نبوية ربانية. وأهم ما يمكن أن يؤخذ من تلك

الروايات في الصحيحين وغيرهما من دروس وعبر هو ما يتعلق بالبعد التربوي في هذه الأحاديث النبوية. وستبقى تفاصيل غزوات النبي ﷺ ولن تزال معدناً صافياً للكثير من الدروس والدراسات العلمية. كما نقلت أحاديث أسباب النزول جزءاً من تاريخ الرسالة المحمدية، وبينت كيفية نزول الوحي على رسول الله ﷺ، وهذا جانب يتصل بمسألة الاستدلال على صدق النبوة .

- اختلف الإمام مسلم عن شيخه البخاري بأنه لم يُقَطِّع الحديث الواحد في أبواب مختلفة؛ بل أخرج الأحاديث وطرقها وألفاظها المختلفة في موضع واحد، إلا أن هذا لم يمنع من رواية أحاديث تتعلق بالسيرة في أبواب أخرى في موضوعات أخرى. كما صنع الإمام مالك الأمر نفسه، ولذا يجب على الدارسين استثمار كل الأبواب في استخراج روايات السيرة النبوية.

- لموطأ مالك -رحمه الله-، مكانة رفيعة بين كتب الحديث، وهو يتميز بالجمع بين الحديث والفقه؛ فقد دون فيه الإمام مالك -رحمه الله تعالى- الأحاديث المرفوعة، وهي في أعلى درجات الصحة، والموقوفات على الصحابة والتابعين، وأتباعهم؛ بل ودون فيه آراءه الفقهية، وعمل أهل المدينة، وبعض الفتاوى مما أعطاه قيمة علمية خاصة.

- موطأ مالك من أعلى كتب السنة إسناداً، فيه أسانيد في أعلى درجات الصحة، إلا أن فيه أحاديث مرسلة، وأخرى منقطعة، وبلاغات يقول فيها مالك «بلغني»، وقد وصل أسانيدها ابن عبد البر، ولا يوجد في الموطأ حديث موضوع، وذلك لأن مالكاً كان شديد التّحرّي في الرواية، ومرتبة الموطأ بعد الصحيحين وفوق السنن .

- لم يخلُ الموطأ من ذكر جملة من الأحاديث تتعلق بسيرة النبي ﷺ، وأوصافه، وأسمائه، والجهاد وفضله، لكنه مُقِلٌّ في تدوين ذلك. وهي كلها أبواب تربي المسلم وتفقهه في دينه لما فيها من أحكام، ومعانٍ، وفوائد تربوية، وهذا يوضح أهمية تدوين علماء الحديث وقائع السيرة النبوية في كتبهم.

ورغم أن الموطأ لا يحتوي على أبواب كثيرة ووقائع كثيرة، إلا أن مالكاً أغناه بالآثار الموقوفة والمقطوعة، والاجتهادات الفقهية، وفي موطئه أحاديث أصول في السيرة النبوية لا يستغنى عنها، وانفرد عن الصحيحين بزيادات في المتون تتعلق بالسيرة.

- بوّب الإمام مالك أبواباً في السيرة، وروى بها بعض الأحاديث مما لا تظهر صلته بالسيرة، وبعضها ليس به إلا آثار موقوفة، ولعل ذلك راجع إلى مراعاة المناسبة بين الأحاديث، وقد لا يكون ذلك بالضرورة مما له صلة بالسيرة ما دام الغرض رواية ما رفع إلى النبي ﷺ، وصحت نسبته إليه، بوّب الإمام محمد بن الحسن الشيباني في الموطأ أبواباً خاصة بالسيرة تحت عنوان «أبواب السير وغيره»، وانفرد فيها بباب «فضائل أصحاب رسول الله ﷺ» عن يحيى بن يحيى الليثي.
- أخرج الأئمة الثلاثة لعدد من العلماء بالسير ومغازي رسول الله ﷺ، وأكثروا عن بعضهم رواية أحاديث نبوية استغرقت جانباً مهماً من حياة النبي ﷺ، وروى مسلم عن بعض من انتقد ولا يرتقي حديثه إلى مرتبة الصحة، إلا أنه روى له في الشواهد فقط، وربما بالاشتراك مع غيره.
- روى الشيخان بعض الأحاديث من طريق الإمام مالك نظراً لأن مالكاً يتحرى في الرواية عن حملة الحديث، وفي موطئه أسانيد قيل فيها «أصح الأسانيد»، ولذلك اتحدت الرواية بين الأئمة مالك والبخاري ومسلم في بعض أحاديث السيرة. وبالنظر إلى تحري أئمة الحديث في الرواية، واعتمادهم الرواة الثقاة، فقد ثبت لرواياتهم في السيرة النبوية قيمة علمية كبيرة، ووجب تقديمها على روايات كتب السير والمغازي.
- روى الأئمة الثلاثة عن عدد من علماء السيرة عدداً مهماً من الأحاديث سواء تعلقت بالأبواب الفقهية أم بأحداث السيرة النبوية. وتعود قيمة ما يرويه علماء الحديث عن هؤلاء العلماء إلى أن مؤلفاتهم فُقِد العديد منها، فما اقتبسته المصادر اللاحقة منها يمكن أن يعطينا فكرة عنها، ويروي لنا مضمونها بالأسانيد الصحيحة، وعلى دارس السيرة أن يقدم مرويات كتب

الحديث مثل صحيح البخاري على مرويات كتب السيرة والمغازي والتواريخ؛ لأنها أصح، وقد خدمها العلماء عبر أزمنة مديدة، وفيها كثير مما يفي بحاجة الدارس إلى معرفة السيرة النبوية. والمسلمون والدعاة مطالبون دائماً بتحمل مسؤولية الدعوة إلى الإسلام، ولا يسعهم إلا أن يحيطوا بتلك السيرة إحاطة دقيقة لاستيفاء المنهج والدرس، ولا يتم ذلك إلا بالاتصال بهذه الروايات في كتب الحديث التي روتها مسندة صحيحة، وأصحها ما في صحيح البخاري، ثم ما رواه مسلم، ثم ما أخرجه مالك في الموطأ.

والله تعالى أعلم، وهو الموفق للصواب.

المصادر والمراجع:

- **التاريخ الكبير**: محمد بن إسماعيل البخاري؛ تحقيق: السيد هاشم الندوي، دار الفكر، بيروت، د.ت.
- **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري؛ تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، ومحمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، 1387هـ.
- **الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع**: أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي؛ تح: محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض، 1403هـ.
- **الجرح والتعديل**: ابن أبي حاتم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1271هـ/ 1952م.
- **السيرة النبوية الصحيحة**: أكرم العمري، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط6، 1415هـ/ 1994م.
- **السيرة النبوية في ضوء القرآن والسنة**: محمد بن محمد أبو شهبة، دار القلم، دمشق، 1409هـ/ 1988م.
- **السيرة النبوية في ضوء المصادر الأصلية**: مهدي رزق الله أحمد، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، ط1، 1412هـ/ 1992م.

- **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي**: محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- **تذكرة الحفاظ**: الذهبي؛ تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 1419هـ/ 1998م.
- **تهذيب التهذيب**: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار الفكر - بيروت، ط1، 1404هـ/ 1984م.
- **توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار**: الأمير الصنعاني؛ تحقيق: أبي عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1417هـ/ 1997م.
- **سير أعلام النبلاء**: شمس الدين أبو عبد الله الذهبي؛ تح: شعيب الأرناؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1405هـ/ 1985م.
- **صحيح الإمام مسلم؛ تحقيق**: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ت.
- **صحيح البخاري؛ تحقيق**: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، ط3، 1407هـ/ 1987م.
- **صحيح السيرة النبوية**: إبراهيم العلي، دار النفائس، الأردن، ط1، 1415هـ/ 1995م.
- **صحيح السيرة النبوية**: محمد بن رزق بن طرهوني، دار ابن تيمية، القاهرة، ط1، 1410هـ.
- **فتح الباري شرح صحيح البخاري**: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ.
- **فقه السيرة**: د. محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، بيروت، الطبعة السابعة، د.ت.
- **قواعد التحديث**: محمد جمال القاسمي، دار الكتب العلمية، د.ت.
- **المسند**: الإمام أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني؛ تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1420هـ/ 1999م.
- **مصادر السيرة النبوية بين المحدثين والمؤرخين**: عبد الرزاق هرماس، بحث مقدم لنيل جائزة نايف بن عبد العزيز آل سعود للسنة النبوية والدراسات الإسلامية المعاصرة، الدورة الثالثة، ط1، 1428هـ/ 2007م.

- **مصادر السيرة النبوية وتقويمها**: فاروق حمادة، دار القلم، دمشق، ط3، د.ت.
- **مناهج التأليف في السيرة النبوية**: محيي الدين ديب مستو ومصطفى سعيد الخن، دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، ط1، 1420هـ/ 2000م.
- **مناهج المحدثين العامة والخاصة**: علي نايف بقاعي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط2، 1430هـ/ 2009م.
- **منهج البخاري في تصحيح الأحاديث وتعليلها**: أبوبكر كافي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1421هـ/ 2000م.
- المؤتمر العالمي الثالث للسنة والسيرة النبوية، الدوحة، محرم 1400هـ، ط1، 1401هـ/ 1981م: بحث بعنوان: "دراسة لكتب السيرة القديمة ومصادرها الأولى"، ص367 وما بعدها.
- **موطأ الإمام مالك، رواية محمد بن الحسن الشيباني؛ تحقيق**: تقي الدين الندوي، دار القلم، دمشق، ط1، 1413هـ/ 1991م.
- **موطأ الإمام مالك، رواية يحيى الليثي؛ تحقيق**: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، مصر، د.ت.
- **هدي الساري**: ابن حجر العسقلاني؛ تحقيق: الشيخ عبد العزيز بن عبد الله ابن باز، دار الفكر، بيروت، 1421هـ/ 2000م.



د. عبد العالم محمد القُريدي(*)

يُعدُّ المذهبُ المالكيُّ أحدَ المَذاهبِ الفقهيةِ الأربعةِ الـمُتَّبعةِ عندَ أهلِ السنةِ، فقد نالَ من الأُمَّةِ القَبولَ بطريقِ الإجماعِ السُّكوتي، منذُ القَرنِ الرَّابعِ الهجريِّ، وقد انبثقَ هذا المذهبُ مِن مَنشئِهِ الأوَّلِ، المدينةِ الـمُنوَّرةِ، على يدِ مُؤسِّسِهِ أميرِ المؤمنين في الفقهِ والحديثِ، الإمامِ مالكِ بنِ أنسِ الأصْبحيِّ، الذي اتَّفقتْ كلمةُ العلماءِ على أنَّهُ المَقصودُ في حديثِ رسولِ اللهِ ﷺ، فعن أبي هريرةَ، قال: قالَ رسولُ اللهِ ﷺ: «يُوشكُ النَّاسُ أنْ يَضرِبوا أكبادَ الإبِلِ، فلا يَجدون عالِماً أعلمَ مِن عالمِ المَدينةِ»(1) يقولُ سفيانُ بنُ عيينةَ: كانوا يرونَ مالِكاً، وقال عبد الرزاقِ: «كُنَّا نَرى أنَّهُ مالِكٌ، فلا يُعرفُ هذا الاسمُ لغيرِهِ، ولا

(*) كلية الآداب زوارة، جامعة الزاوية - ليبيا.

(1) **المستدرك على الصحيحين**، للحاكم: محمد بن عبد الله، تحقيق: مصطفى عطا، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت: 1990م، 1 / 168، برقم 307.

ضُرِبتْ أكبادُ الإبلِ إلى أَحَدٍ مثلَ ما ضُرِبتْ إليه»[1] ثمَّ انتشرَ هذا المذهبُ فيما بعدُ وما يَزال بشمال أفريقيا وغربها والأندلس وصعيدِ مصرَ وبلادِ السُّودانَ وفي بعضِ أصقاعِ العِراق والخليج، ولم يأتِ انتشارُ أحكامِ هذا المذهبِ مِن منزلةِ إمامِهِ فحَسْب، وإنْ كانت مَنزِلتُهُ كبيرةً في العِلْم، فكما قال ابنُ عباس مرفوعاً: «ليسَ أحدٌ إلا يُؤخَذُ مِن قولِهِ ويُدَعُ غيرَ النَّبيِّ ﷺ»[2] ولكنَّها جاءتْ مِن عِصمَةِ قَبولِ الأُمَّةِ وإجماعِها على هذا المَذهبِ وأترابِهِ؛ قال ﷺ: «إنَّ أُمَّتي لا تَجتَمِعُ على ضَلالةٍ، فإذا رَأيتُم اختِلافاً فعليكُمْ بالسَّوادِ الأعْظَمِ»[3] وقد اقتدَى السَّوادُ الأعظمُ بهذا المذهب والثلاثةِ الباقينَ منذُ أَمَدٍ بَعيدٍ، ومِمَّا يَتَميَّزُ بهِ مَذهبُ المالكيةِ اعتمادُهُ على التَّواترِ في أصولِهِ الفقهيةِ، فبَعْدَ الآيةِ القُرآنيةِ القاطِعةِ، يأتي القاطِعُ مِن الحديثِ المُتواتِرِ، ثُمَّ العَمَلُ المَنقولُ بالتَّواتِرِ، ثُمَّ الاجتهادُ الـمُتواترُ (وقد خَصَّهُ لأهلِ مَدينةِ رسولِ اللهِ)، ثُمَّ الآحادُ مِن السُّنةِ.

وما جَعَلَني أختارُ هذا البحثَ (مَسْلكُ المالكيَّةِ في الاحتجاجِ بالأحاديثِ المتعارِضةِ) هو ما رأيتُهُ مِن عُزوفٍ عندَ بَعضِ الشَّبابِ عن الاقتداءِ بهِ عِبادةً وعَمَلاً؛ بِحُجَّةِ مُخالفةِ بعضِ أحكامِهِ لظاهِرِ الحديثِ الصَّحيحِ، وهو أمرٌ مُجانبٌ للحقيقةِ والواقعِ؛ ذلك أنَّ ظاهرَ اللَّفظِ ليس مَنْهجاً مَرْضيّاً لدى الـمُحقِّقينَ مِن علماءِ هذه الأُمَّةِ، فلابدَّ لديهم مِن مُراعاةِ المَقْصدِ، ناهيك أنَّ الاحتجاجَ بالحديثِ لا يَعْني الوقوفَ عند حرفيَّتِهِ، بل يَعْني إدخالَهُ دائرةَ الاحتجاجِ؛ لِيكونَ مُحْكَماً أو مَنْسوخاً أو مُطْلقاً أو مُقَيَّداً أو مُجْمَلاً أو مُبَيِّناً، وهو ما عناهُ الأئمةُ بقولِهم: «إذا صَحَّ الحديثُ فهو مَذهبي»[4] أيْ: في الاحتجاجِ المُقْتضي لذلكَ مِن

(1) **موطأ الإمام مالك (رواية الشيباني)**، تحقيق: تقي الدين الندوي، دار القلم، ط1، دمشق: 1991م، 1 / 28.

(2) **المعجم الكبير**، للطبراني: أبي القاسم سليمان بن أحمد، تحقيق: حمدي عبد المجيد، مكتبة العلوم والحكم، ط2، الموصل: 1983م، 11/ 339.

(3) **سنن ابن ماجه، أبي عبد الله محمد بن يزيد**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت: د. ت 2/ 1303.

(4) **الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الأصول إلى علم الأصول للبيضاوي**، للسبكي: =

جَمْعٍ أو نَسْخٍ أو تَقْييدٍ أو قِياسٍ أو غيرِهِ.

وقد قُمْتُ في هذا البَحْثِ بِجَمْعِ الأحاديثِ المتعارضةِ ظاهراً التي تَتَعَلَّقُ بالمسألةِ الواحِدةِ، ثُمَّ ذَكَرْتُ مَسْلكَ المالكيةِ في دَرْءِ هذا التَّعارُضِ بأَحَدِ المُرَجِّحاتِ لديهم، التي مِن بَيْنها الحديثُ الضَّعيفُ، فالضَّعيفُ ليسَ مَكْذوباً ولا مَوْضوعاً، فقد يُضَعَّفُ الحديثُ؛ لِخَرْمٍ في مُروءةِ قائلِهِ[1] كَأَكْلِهِ في السُّوقِ، أو خِداعِهِ لِحيوانٍ؛ لأجلِ القَبْضِ عليهِ، وقد اعتمدَ الأوائلُ على عَدَدٍ ليسَ بالقَليلِ مِن الأحاديثِ الضَّعيفةِ التي لاقتِ القَبولَ، فالإمامُ الشَّافِعيُّ يقولُ في حديثِ (لا وَصيَّةَ لِوارثٍ[2]: «إنَّهُ لا يُثْبِتُهُ أهلُ العِلْمِ ولكنَّ العامَةَ تَلَقَّتْهُ بالقَبولِ وعَمَلوا بهِ حتَّى جَعَلوهُ ناسِخاً لآيةِ الوَصيَّةِ»[3] وقد اسْتَقَرَّتْ كلمةُ المُتأخرينَ على الاحتجاجِ بالحَديثِ الضَّعيفِ في فَضائِلِ الأعمالِ بِشُروطٍ مَعْروفةٍ[4].

ومَسالِكُ المالكيَّةِ في هذا الشَّأْنِ، هي:

أولاً: الجَمْعُ بينَ الأحاديثِ:

1 - الغُرَّةُ والتَّحْجيلُ: قال ﷺ: «إنَّ مِن أُمَّتي يُدعَوْنَ يومَ القيامةِ غُرّاً مُحَجَّلين مِن آثارِ الوُضوءِ، فمَن استطاع منكم أنْ يُطيلَ غُرَّتَه فلْيَفعلْ»[5] يرى

= علي بن عبد الكافي، تحقيق: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت: 1404هـ، 3/ 208.

(1) يُنظر: **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**، للسيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت 119هـ)، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض: د. ت 1/ 300.

(2) **سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (ت هـ)**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، القاهرة: د. ت 2/ 127 برقم 2870.

(3) **المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل، دراسة منهجية في علوم الحديث**، فاروق حمادة، دار السلام، ط1، القاهرة: 2008م، ص346.

(4) وشروطه: أن يكون ضعفُه غيرَ شديد، وأنْ يندرج تحت أصلٍ عام، وألّا يُعتقد ثبوتُه عند العمل به [يُنظر: **المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل، دراسة منهجية في علوم الحديث**، فاروق حمادة، ص345].

(5) **الجامع الصحيح (صحيح البخاري)**، للبخاري: محمد بن إسماعيل(ت هـ)، =

المالكيَّةُ أنَّ الـمُرادَ بإطالةِ الغُرَّة في الحديثِ إنَّما هو «إدامةُ الوضوءِ؛ أي: مَن استطاع منكم أنْ يُديمَ وضوءَهُ فليفعل»[1] وهو ما يتَّفقُ مع معنى الغُرَّةِ والتَّحْجيلِ في اللغة، ففي الـمُعجماتِ: «الغُرَّةُ في الجَبْهَةِ: بَياضٌ فوقَ الدِّرهم»[2] والتَّحْجيلُ: بَياضٌ في القوائم[3] ويُؤيدُ هذا المَعْنى ما جاء في روايةِ أحمدَ بنِ حنبلٍ للحديث، وهي: «فإنَّ مِن أُمَّتي يومئذ غُرٌّ مِن السُّجود، مُحَجَّلون مِن الوُضوء»[4] أيْ: مِن كَثْرة الصلاة ومِن إدامةِ الوُضوء، وليس معناها الزيادةَ على مَحلِّ الفَرْضِ؛ حيثُ إنَّهُ «لا يتعدَّى بالوضوء حُدودَهُ»[5] فقد رُوِيَ عنه ﷺ قولُهُ: «فمَن زادَ على هذا فقد أساءَ وتَعَدَّى وظَلَمَ»[6].

2 - النِّيَةُ في صَوم النَّفْلِ: جاء عن النَّبيِّ ﷺ أنَّهُ قال: «الصَّائمُ الـمُتطوِّعُ أميرُ نفسِهِ إنْ شاءَ صامَ، وإنْ شاءَ أفطرَ»[7] فالصائمُ المتطوِّعُ في الحديثِ عند المالكية هو المُريدُ للصومِ[8] زَمَنِ الحِلِّ، وهو قبل الفجرِ، وهو أيضاً زمنُ النِّيَّةِ؛

= تحقيق: مصطفى البغا، دار ابن كثير، ط3، بيروت: 1987م 1/ 63 برقم 136.

(1) **حاشية الخُرشي على مختصر سيدي خليل (بهامشه: حاشية الشيخ العدوي على الخُرشي)**، لمحمد بن عبد الله الخرشي، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت: 1997م 1/ 261.

(2) **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي**، تأليف: أحمد بن محمد الفيومي، المكتبة العلمية، بيروت: د. ت 2/ 445.

(3) يُنظر: المرجع السابق 1/ 122.

(4) **مسند الإمام أحمد ابن حنبل، أبو عبد الله الشيباني (ت هـ)**، مؤسسة قرطبة، القاهرة: د.ت 4/ 189 برقم 17729.

(5) **المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم**، للقرطبي: أبي العباس أحمد بن عمر (ت656هـ)، تحقيق: محيي الدين ديب مستو وزملائه، دار ابن كثير، ط2، دمشق: 1999م، 1/ 499.

(6) **المجتبى من السنن (سنن النسائي)**، للنسائي: أحمد بن شعيب (ت هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، ط2، حلب: 1986م، 1/ 88 برقم 140.

(7) **مسند الإمام أحمد ابن حنبل** 6/ 341 برقم 26937.

(8) يُنظر: **متن العزية للجماعة الأزهرية**، ص115.

فقد قال رسولُ الله ﷺ: «مَن لم يُجمِعْ الصيامَ قبل الفجرِ فلا صيامَ له»[1] أمَّا بعد الدُّخولِ في الصوم فلا خيارَ له في قطعهِ؛ قال تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوٓاْ أَعْمَٰلَكُمْ﴾[2]؛ لأنَّ إبطالَ العَمَلِ بعد التَّلَبُّسِ بهِ لا يجوزُ[3] وهذا ما يُؤيِّدُهُ حديثُ عائشةَ، فعنها رضي اللهُ عنها أنَّها قالت: «أصبحْتُ صائمةً أنا وحَفْصةُ فأُهدِيَ لنا طعامٌ، فأعجبنا، فأفطرنا، فدخل النَّبيِّ ﷺ فبادرتْني حَفْصةٌ فسألتْهُ، فقال: صُوما يوماً مَكانَهُ»[4].

3 - **صِفَةُ السُّجودِ**: يرى المالكيةُ استحبابَ تقديمِ اليدينِ عند السُّجودِ وتأخيرِهما عند النهوضِ منهُ[5] احتجاجاً بقولِ رسولِ اللهِ: ﷺ «إذا سَجَدَ أحدُكُم فلا يبركْ كما يبركُ البَعيرُ ولَيَضَعْ يديهِ قبلَ رُكبتيهِ»[6] أمَّا حديثُ وائلِ ابنِ حجرٍ: «رأيتُ النَّبيَّ ﷺ كانَ إذا سجدَ وضعَ رُكبتيهِ قبل يديهِ وإذا نهضَ رفعَ يديهِ قبلَ رُكبتيهِ»[7] فلَعَلَّهُ قد فعلَهُ ﷺ لِكِبرِ سِنِّهِ ﷺ، كما قال ﷺ: «لا تُبادروني بركوعٍ ولا بسجودٍ، فإنَّه مَهما أسبقْكم بهِ إذا رَكعْتُ تُدركوني به إذا رَفعْتُ، إنِّي قد بدَّنتُ»[8] وعملُ أهلِ المدينةِ على خِلافِهِ[9].

---

(1) **الجامع الصحيح (سنن الترمذي)**، للترمذي: محمد بن عيسى، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت: د.ت 3/ 108 برقم 730.

(2) سورة محمد، من الآية: 33.

(3) يُنظر: **تفسير القرطبي**، لأبي عبد الله محمد بن أحمد، دار الريان للتراث، د. م، د. ت 9/ 6075.

(4) **سنن النسائي الكبرى، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب (ت هـ)**، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت: 1991م 2/ 248 برقم 3299.

(5) يُنظر: **تقريب المعاني على متن الرسالة**، للشرنوبي: عبد المجيد بن إبراهيم (ت1348هـ)، تحقيق: عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت: 1998م، ص50.

(6) **سنن أبي داود**، 1/ 283 برقم 840.

(7) **سنن أبي داود**، 1/ 282 برقم 838.

(8) المرجع السابق 1/ 224 برقم 619.

(9) **متن العزيَّة للجماعة الأزهرية**، ص70.

4 - عَدَدُ صَلاةِ التَّراويح: فَعَدَدُها -عند مالكٍ وسائرِ الأربعةِ- عشرون ركعةً ما عدا الشَّفعَ والوِتْرَ، أَمَّا حَديثا عائشة: «ما كان رسولُ الله ﷺ يزيد في رمضانَ ولا في غيرِهِ على إحدى عشرة ركعة»[1]«كان النبيُّ ﷺ يصلِّي مِن اللَّيلِ ثلاث عشرة رَكْعةً منها الوَتْرُ وركعتا الفَجرِ»[2] فمحمولانِ على أداءِ هذا العددِ في المسجد، ثم يُكمِلُ ﷺ تمامَ العشرين في بيتِهِ ﷺ، فعن ابن عباس «أنَّ النَّبيَّ ﷺ كان يُصلِّي بعشرين ركعةً والوِتْرِ في رمضان»[3] وعلى هذا العددِ مضَى عُمرُ رضي الله عنه، فعن السَّائبِ بن يزيدَ، قال: «كانوا يقومون على عهدِ عُمر ابن الخطابِ رضي الله عنه في شهر رمضان بعشرين ركعةً»[4] وقد جمعَهم على ذلك في المسجدِ بإمامة أُبَيٍّ رضي الله عنه، وقال عن ذلك: «نِعْمَتِ البِدْعةُ هذه»[5] أيْ: تأديتُها عشرين ركعةً في المسجد، وقد جرَى العَمَلُ على العشرين ركعةً بالحَرمين الشريفينِ إلى الآن، وهو موافقٌ لمشهورِ المذاهبِ الأربعةِ[6].

5 - تَرْكُ الصَّلاةِ تَكاسُلاً: يرى المالكيةُ أنَّ التَرْكَ في قولِهِ ﷺ: «بينَ الرَّجُلِ وبين الشَّرْكِ والكُفْرِ تَرْكُ الصَّلاةِ»[7] وقوله ﷺ: «إنَّ العَهْدَ الذي بيننا وبينهم الصلاةُ، فمَن تَرَكَها فقد كَفَرَ»[8] التَّرْكُ عَمْداً مع عدم اعتقادِ فَرضيتِها؛ لإجماعِهم على كُفْرِهِ[9] أمَّا التَّرْكُ تَكاسُلاً مع اعتقادِ فَرضيتِها فليس مُخْرِجاً عن

---

(1) **صحيح البخاري**، 1/ 385 برقم 1096.

(2) المرجع السابق 1/ 382 برقم 1089.

(3) **موطأ الإمام مالك (رواية الشيباني)**، 1/ 353 برقم 239.

(4) **سنن البيهقي الكبرى، أبي بكر أحمد بن الحسين**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرَّمة: 1994م، 2/ 496 برقم 4393.

(5) **موطأ الإمام مالك (رواية الليثي)**، أبي عبد الله مالك بن أنس، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، مصر: د. ت 1/ 114 برقم 250.

(6) يُنظر: **كتاب الفقه على المذاهب الأربعة**، عبد الرحمن الجزيري، دار البيان العربي والمكتبة التوفيقية، القاهرة: د. ت 1/ 309.

(7) **صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج (ت هـ)**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت: د. ت 1/ 88 برقم 82.

(8) **سنن النسائي**، 1/ 231 برقم 463.

(9) يُنظر: **صحيح مسلم مع شرحه المسمَّى: إكمال إكمال المُعلم للأبي، وشرحه المسمَّى**: =

المِلَّةِ، لكنَّهُ يَبْقى في دائرةِ العِصْيانِ[1] ويُقْتَلُ حَدّاً إنْ امتنعَ عن أدائِها[2] ويَحْتجون بقولِهِ ﷺ: «خَمْسُ صلواتٍ افترضَهُنَّ اللهُ تعالى، مَن أحسنَ وضوءَهنَّ وصلاتَهُنَّ لِوقتِهِنَّ وأَتَمَّ رُكوعَهنَّ وخُشوعَهنَّ كان له على اللهِ عَهدٌ أنْ يَغفرَ له، ومَن لم يفعلْ فليس له على اللهِ عَهْدٌ، إنْ شاءَ غَفرَ له وإنْ شاءَ عذَّبَهُ»[3] وهو مذهبُ الأئمةِ الثلاثةِ ماعدا الإمامَ أحمدَ بنِ حنبلٍ[4] الذي يَراهُ كافراً، وهو مشهورُ مَذهبِهِ، وقد قيل برجوعِ الإمامِ أحمدَ نفسِهِ عن ذلك[5].

6 - **الدِّباغُ لا يُطهِّرُ**: عن ابن عباسٍ قال: قال رسولُ الله ﷺ: «أيُّمَا إهابٍ دُبِغَ فقد طَهُرَ»[6] وعنه أيضاً أنَّهُ، قال: «مَرَّ رسولُ الله ﷺ بشاةٍ مَيِّتةٍ، كانَ أعطاها مَولاةً لميمونةَ زوجِ النَّبيِّ، فقال: أفلا انتفعتُمْ بجلدِها؟ فقالوا: يا رسولَ اللهِ، إنَّها ميتةٌ، فقال رسولُ الله ﷺ: إنَّما حُرِّمَ أكلُها»[7] وعن سَوْدةَ زوجِ النَّبيِّ ﷺ قالت: «ماتتْ لنا شاةٌ فدَبَغْنا مَسْكَها (جِلْدَها) ثُمَّ مازلنا نَنْبذُ فيه حتَّى صارَ شَنّاً (قِرْبَةً)»[8] فقد حَمَلَ المالكيةُ الطهارةَ في الحديثينِ على النَّظافةِ[9] لحديثِ عبدِ اللهِ بن عُكَيْم، قال: أتانا كتابُ النَّبيِّ ﷺ: «أنْ لا تَـنْتفِعوا مِن

= **مكمل إكمال الإكمال**، للسنوسي، تحقيق: محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت: 1994م، 1/ 310.

(1) يُنظر: **حاشية سَنيَّة وتحقيقات بهيَّة على الجواهر الزكية لأحمد بن تركي في حلِّ ألفاظ المقدمة العشماوية**، للصفتي: يوسف بن سعيد، مط: مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط: الأخيرة، مصر: 1948م، ص86.

(2) يُنظر: **الفقه المالكي وأدلته**، الحبيب بن طاهر، مؤسسة المعارف، ط3، بيروت: 2003م، 1/ 142، 143.

(3) **سنن أبي داود**، 1/ 169 برقم 425.

(4) يُنظر: **ابن حنبل: حياته وعصره ، آراؤه وفقهه**، للإمام محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة: 1997م، ص103.

(5) يُنظر: **حاشية سنية وتعليقات بهية**، للصفتي، ص86.

(6) **سنن النسائي**، 7/ 173 برقم 4241.

(7) **موطأ الإمام مالك (رواية الليثي)**، 2/ 498 برقم 1062.

(8) **صحيح البخاري**، 6/ 2460 برقم 6308.

(9) يُنظر: **الفقه المالكي وأدلته**، للحبيب بن طاهر 1/ 32.

الـمَيْتةِ بإهابٍ ولا عَصَبٍ»[1] كما استدلوا على ذلك بأنَّ عمومَ القرآنِ لا يُخصَّصُ بالسُّنَّةِ[2] وقد قال تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾[3] وحَملوا حديثَ سَوْدةَ على تَخصيصِ الطَّهارةِ باليابِساتِ والماءِ وحدَه[4].

7 - زَمَنُ الإمساكِ: فعن أبي هريرة قال: قالَ رسولُ الله ﷺ: «إذا سَمِعَ أحدُكُم النِّداءَ والإناءُ على يَدِهِ فلا يَضَعْهُ حتى يَقضيَ حاجتَهُ منهُ»[5] فمحمولٌ عند الجمهورِ (ومنهم المالكيةُ) على أذانِ السدسِ الأخيرِ مِن الليل[6] الذي لا يَمنَعُ الأكلَ، وهو أذانُ بلالٍ، قال رسول الله ﷺ: «إنَّ بلالاً يُؤذِّنُ بليلٍ فكُلوا واشربوا حتى يُنادي ابنُ أُمِّ مَكتوم»[7] وقال ﷺ: «لا يَمْنَعَنَّ أحداً منكم أذانُ بلالٍ أو قال: نداءُ بلالٍ مِن سَحُورِه، فإنَّه يُؤذِّنُ أو قال: يُنادي؛ ليُرجِعَ قائمَكُم ويُوقِظَ نائمَكم»[8] أمَّا أذانُ الفجرِ فسماعُهُ يَقطعُ الأكْلَ والشُّرْبَ؛ إذ الواجبُ إمساكُ جُزْءٍ من الليل؛ حتى يأمَنُ مِن الأكل فيما هو جزءٌ من اليومِ[9] عَمَلاً بقاعدةِ: ما لا يَتِمُّ الواجبُ إلا به فهو واجِبٌ.

ثانياً: تَقْديمُ النَّهي على الأمرِ:

1 - التَّنَفُّلُ بعدَ صَلاةِ الوِتْرِ: جاء عنه ﷺ: «لا وترانِ في ليلةٍ»[10] وجاء

---

(1) **سنن ابن ماجه** 2/ 1194 برقم 3613.
(2) يُنظر: **المفهم لما أَشكل من تلخيص كتاب مسلم**، للقرطبي 1/ 609.
(3) سورة المائدة، من الآية: 3.
(4) يُنظر: **بَهْجة النفوس وتحليها بمعرفة ما لها وما عليها المسمَّى: جمع النهاية في بدء الخير والغاية (شرح مختصر صحيح البخاري)**، لابن أبي جمرة: أبي محمد عبد الله بن أبي جمرة (ت 699هـ)، دار الجيل، ط3، بيروت: 1979م، 4/ 229.
(5) **سنن أبي داود** 1/ 717، برقم 2350.
(6) يُنظر: **عون المعبود شرح سنن أبي داود**، محمد شمس الحق آبادي، دار الكتب العلمية، ط2، بيروت: 1415هـ، 6/ 341.
(7) **صحيح البخاري** 1/ 223 برقم 592.
(8) **صحيح مسلم** 2/ 768 برقم 1093.
(9) يُنظر: **المفهم لما أَشكل من تلخيص كتاب مسلم**، للقرطبي 3/ 152.
(10) **سنن أبي داود**، 1/ 456 برقم 1439.

عنه ﷺ أيضاً: «اجعلوا آخرَ صلاتِكم بالليلِ وِتراً»[1] ويَظهرُ التَّعارُضُ لـمَن تَـنَـفَّلَ بعدَ وِترِهِ، فهل يُعيدُ الوِتْـرَ؛ عمَلاً بالحديث الثاني، أم لا يُعيدُهُ؛ عَمَلاً بالحديث الأول؟ فمشهورُ مذهبِ الإمام: أنّه لا يُعيدُ؛ عَمَلاً بالقاعدة الأصوليةِ: يُقدَّمُ النَّهْيُ على الأمرِ عند تعارُضِهما في المسألةِ الواحدةِ[2].

2 - التَّنَفُّلُ بعدَ صلاةِ الصُّبْحِ: عن محمدِ بن إبراهيمَ عن جَدِّهِ قيسٍ، قال: «خرج رسولُ الله ﷺ فأُقيمَتِ الصلاةُ، فصَلَّيتُ معه الصبحَ، ثم انصرفَ النَّبيُّ ﷺ فوَجَدَني أُصلِّي، فقال: مَهْلاً يا قَيْسُ! أصلاتانِ معاً؟ قلتُ يا رسولَ اللهِ: إنِّي لم أكنْ رَكَعتُ رَكْعتَيْ الفَجْرِ، قال: فلا إذن»[3] لكنَّ المالكيةَ يرون التَّنَفُّلَ بعد صلاةِ الصُّبحِ مَكْروهاً[4] لحديث أبي هريرة «أنَّ رسولَ الله ﷺ نَهى عن الصَّلاةِ بعدَ العَصْرِ حتَّى تَغرُبَ الشَّمسُ، وعن الصلاةِ بعد الصُّبحِ حتَّى تَطلُعَ الشمسُ»[5].

ثالثاً: تَقْييدُ الحديثِ بِعَمَلِ الصَّحابةِ:

1 - مسافةُ القَصْرِ: فعن أنس بن مالكٍ: «كان رسولُ الله ﷺ إذا خرجَ مسيرةَ ثلاثةِ أميالٍ أو ثلاثةِ فراسخَ (شُعْبةُ الشَّاكُّ) صلَّى ركعتينِ»[6] محمولٌ - رغم اضطرابِهِ بسبب شكِّ شعبةَ - عند المالكيَّةِ على المسافةِ التي يُبتَدأُ منها قَصْرُهُ[7] ﷺ، لا على المسافةِ التي تُبيحُ القَصْرَ؛ لِفِعْلِ عبدِ الله بن عُمر فإنَّه كان

(1) **صحيح البخاري** 1/ 339 برقم 953.
(2) يُنظر: **بلغة السالك لأقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك على الشرح الصغير للدردير**، للصاوي: أحمد بن محمد، مط: مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط: الأخيرة، القاهرة: 1952م، 1/ 149 ، ومتن العزيَّة للجماعة الأزهرية، لأبي الحسن الشاذلي (بهامشه شرحها: الكواكب الدرية، لعبد المجيد الشرنوبي)، د. ن، د. م، د. ت، ص93.
(3) **سنن الترمذي** 2/ 284 ب رقم 422.
(4) يُنظر: **المدونة الكبرى**، للإمام مالك بن أنس 1/ 98.
(5) **صحيح مسلم** 1/ 566 برقم 825.
(6) **صحيح مسلم** 1/ 481، برقم 691.
(7) يُنظر: **المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم**، للقرطبي 2/ 332.

يقصرُ الصلاةَ إلى رِئْمٍ[1] وهي أربعةُ بُـرُدٍ[2] أيْ: أربعةٌ وثمانون كيلومتراً، وفي البُخاريِّ: «كان ابنُ عُمر وابنُ عباس ﷺ يَـقْصُرانِ ويُـفْطرانِ في أربعةِ بُـرُدٍ، وهي ستة عشر فَـرْسخاً»[3].

رابعاً: الخـصوصيَّةُ:

1 - **صيامُ الأيامِ البيضِ**: يرى المالكيةُ كراهيةَ صيامِ الأيامِ البيضِ[4] ويُؤيِّدُهم جوابُ عائشةَ رضي اللهُ عنها، فقد سُئِلتْ أمُّ المؤمنين عائشةُ: «كيف كان عَمَلُ النَّبيِّ ﷺ، هل كان يَخُصُّ شيئاً من الأيام؟ قالتْ: لا، كان عَمَلُهُ دِيمةً، وأيُّكم يَستطيعُ ما كان رسولُ الله ﷺ يستطيعُ؟»[5] أمَّا قولُ رسولِ الله ﷺ لأبي ذَرٍّ: «يا أبا ذَرٍّ إذا صُمْتَ مِن الشَّهرِ ثلاثةَ أيامٍ فصُمْ ثلاثَ عشرةَ وأربعَ عشرةَ وخمسَ عشرةَ»[6] فيَرَونَهُ خُصوصيةً له؛ بدليلِ التَّصْريحِ باسمِهِ، والتصريحُ بالاسمِ عَلامةُ الخُصوصيةِ عند الأصوليين[7].

2 - **إمامةُ المَرأةِ**: لا يَرَى المالكيةُ جَوازَ إمامةِ المرأةِ ولو لمثلِها ولو في نافلةٍ[8] لحديثِ علي كرَّمَ اللهُ وجهَهُ: «لا تَؤُمُّ المرأةُ»[9] ومِن ثَمَّ رأوا إذنَ النَّبيِّ

(1) رِئْم: وادٍ قُرب المدينة يبعد عنها أربعة برد [يُنظر: **معجم البلدان**، لياقوت الحموي: أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله، دار الفكر، بيروت: د. ت 3/ 114، 4 / 231].

(2) يُنظر: **تفسير القرطبي**، 3/ 1924.

(3) يُنظر: 1/ 368.

(4) يُنظر: **المقدِّمات الممهدات لبيان ما اقتضه رسوم المدونة من الأحكام**، لابن رشد: أبي الوليد محمد بن أحمد (ت 520هـ)، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت: 1988م، 1/ 243.

(5) **صحيح البخاري** 5/ 2373 برقم 6101.

(6) **سنن الترمذي** 3/ 134 برقم 761.

(7) عن: العلامة: محمد حسن الددو، برنامج مفاهيم، قناة فور شباب، رمضان 1434هـ.

(8) يُنظر: **تقريب المعاني على متن الرسالة**، للشرنوبي، ص60.

(9) **المصنَّف في الأحاديث والآثار**، لابن أبي شيبة: أبي بكر عبد الله بن محمد، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، ط1، الرياض: 1409هـ، 1/ 430 برقم4957.

ﷺ لأُمِّ ورقةَ بإمامةِ أهلِها[1] خُصوصيةً؛ بدليل التَّصريحِ باسْمِها، أمَّا ما رَوَتْهُ ريطةُ الحنفيةُ، قالتْ: «أَمَّتْنا عائشةُ، فقامتْ بينَهُنَّ في الصلاةِ المكتوبةِ»[2] فقد حَمَلَهُ بعضُهُم على تعليمِ الصلاةِ، ومنهم مَن رأى ما وَرَدَ مَنسوخاً[3].

3 - **العُمرةُ في رَمَضانَ**: يَرَى الـمَالِكيةُ سُنيَّةَ العُمْرةِ في السنةِ كُلِّها دون تكرارٍ، فتَكرارُها في السنة الواحدة مَكروهٌ؛ لِمَا ثَبَتَ أنَّهُ ﷺ اعتمرَ مَرةً في العامِ[4] كما أنَّها لا استحبابَ لِوقوعِها في رمضان[5] فكلُّ الأشهرِ سواءٌ، أمَّا ما جاء عن ابن عباس من حديثِ رسولِ اللهِ ﷺ، قال: «جاءتْ أُمُّ سليم إلى النَّبيِّ ﷺ فقالتْ: حَجَّ أبو طلحةَ وابنُهُ وتَركاني، فقال: يا أُمَّ سليمٍ، عُمْرةٌ في رمضانَ تَعْدِلُ حَجَّةً»[6] وقال لأُمِّ مَعْقلٍ: «فأمَّا إذا فاتَتْكِ هذه الحِجَّةُ معنا فاعتمري في رمضان فإنَّها كحَجَّةٍ»؛ أيْ: في الأجرِ، لا في النِّيابةِ عن الفَرْضِ[7] فكانتْ تقولُ: الحَجُّ حَجٌّ والعُمرةُ عُمرةٌ وقد قال هذا لي رسولُ الله ﷺ، ما أدري أ لي خاصَّةً؟![8] وقد جاءَ بشأنِ أُمِّ مَعْقلٍ عن سعيدِ بن جُبيرٍ، قولُهُ: ولا نَعلمُ هذا إلّا لهذه المرأةِ وحدَها[9] ويُؤَيِّدُهُ ما تَقرَّرَ لدَى الأصوليينَ مِن أنَّ النَّكِرةَ

---

(1) فقد ورد أن رسول الله ﷺ أذِن لها أن يؤذن لها ويقام وتؤم نساءها الحج [**سنن الدارقطني: أبو الحسن علي بن عمر (ت هـ)**، تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني، دار المعرفة، بيروت: 1966م، 1/ 279، برقم 2].

(2) **سنن الدارقطني** 1/ 404 برقم 2.

(3) يُنظر: **الفقه المالكي وأدلته**، الحبيب بن طاهر 1/ 311.

(4) يُنظر: المرجع السابق 2/ 225.

(5) يُنظر: **كتاب الفقه على المذاهب الأربعة**، عبد الرحمن الجزيري 1/ 618.

(6) **صحيح ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان (ت هـ)**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط2، بيروت: 1993م، 9/ 12 برقم 3699.

(7) يُنظر: **صحيح مسلم** مع شرحه المسمَّى: **إكمال إكمال المُعلم للأبي**، وشرحه المسمَّى: **مكمل إكمال الإكمال للسنوسي** 4/ 318.

(8) **سنن أبي داود** 1/ 608 برقم 1989.

(9) فتح الباري شرح **صحيح البخاري**، لابن حجر العسقلاني: أبي الفضل أحمد بن علي، دار المعرفة، بيروت: 1373هـ، 3/ 605.

إذا جاءتْ في سياقِ الإثباتِ لا تَقْتَضي العُمومَ[1].

4 - **الاشتراكُ في ثَمَنِ الأُضْحيَةِ**: عن جابرٍ بن عبدِ الله أَنَّهُ قال: «نَحَرْنا مع رسولِ اللهِ ﷺ عامَ الحُديبيَةِ البَدَنةَ عن سبعةٍ، والبَقَرةَ عن سبعةٍ»[2] وعن ابن عباسٍ قال: «كُنَّا مع النَّبِيِّ ﷺ في سَفَرٍ فحَضَرَ الأُضْحَى فاشتركْنا في البقرة سَبعةٌ وفي الجَزورِ عشرةٌ»[3] فقد عَدَّها المالكيةُ قضيةَ حالٍ في السَّفرِ والغَزواتِ، فلا يَصِحُّ الاشتراكُ في ثَمَنِها[4] لأنَّها نُسُكٌ و«أَنَّهُ لا يُشترَك في النُّسُكِ»[5] وقد كانت الذَّبائحُ منه ﷺ وإنَّما أَشرَكَ أصحابَهُ في الأجْرِ[6] أمَّا الاشتراكُ في الأجرِ فَجائِزٌ؛ لِمَا رُوِيَ عن أبي أيوبٍ الأنصاريِّ قال: «كُنّا نُضَحِّي بالشاةِ الواحدةِ، يَذْبَحُها الرَّجُلُ عنه وعن أهلِ بَيتِهِ، ثُمَّ تَباهَى النَّاسُ بعدُ فصارتْ مُباهاةً»[7].

5 - **الاضْطِباعُ في الإحْرام**: عن أبي يَعْلى عن أبيهِ «أنَّ النَّبِيِّ ﷺ طافَ بالبيت مُضْطبِعاً وعليه بُرُدٌ»[8] والاضطباعُ عند المالكيةِ مَكروهٌ؛ قياساً على الصلاةِ في تَطَلُّبِ السِّتْرِ[9] واعتبارَهُ قضيةَ حالٍ؛ أراد منها الرسولُ ﷺ إظهارَ التَّشَجُّعِ وتَرهيبَ الكُفَّارِ[10].

---

(1) يُنظر: **الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الأصول إلى علم الأصول للبيضاوي**، للسبكي 2/ 269.

(2) **موطأ الإمام مالك** (رواية الليثي) 2/ 486 برقم 1032.

(3) **سنن الترمذي** 3/ 249 برقم 905.

(4) يُنظر: **مختصر خليل في فقه إمام دار الهجرة الإمام مالك بن أنس**، لخليل بن إسحاق، تحقيق: الطاهر أحمد الزاوي، دار المدار الإسلامي، ط2، بيروت: 2004م، ص80.

(5) **موطأ الإمام مالك (رواية الليثي)** 2/ 486 برقم 1033.

(6) يُنظر: **المنتقي** (شرح موطأ الإمام مالك)، مط: السعادة، ط1، مصر: 1332هـ، 3/ 96.

(7) **موطأ الإمام مالك** (الليثي) 2/ 486 برقم 1033.

(8) **سنن الترمذي** 3/ 214 برقم 859.

(9) يُنظر: **حاشية هداية السالك على توضيح المناسك**، محمد عابد، منشورات: جامعة محمد بن علي السنوسي الإسلامية، البيضاء، المملكة الليبية: 1969م، ص113.

(10) يُنظر: **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي**، للمباركفوري: أبي العلا محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت: د. ت 3/ 506.

خامساً: تَقديمُ عَمَلِ الصَّحابةِ على الحديثِ:

1 - **الجُلوسُ على القُبورِ**: قال رسولُ اللهِ ﷺ: «لا تَجْلِسوا على القُبورِ ولا تُصَلُّوا إليها»[1] وقالَ ﷺ: «لأنْ يَجلِسَ أحدُكُم على جَمْرةٍ فَتُحرِقَ ثِيابَهُ فَتَخلُصَ إلى جِلْدِهِ خيرٌ له مِن أنْ يَجلِسَ على قَبْرٍ»[2] وعن عَمْرِو بنِ حَزمٍ، قال: «رآني النَّبيُّ ﷺ وأنا مُتَكِئٌ على قَبْرٍ، فقال: لا تُؤْذِ صاحبَ القَبرِ»[3] وعن جابرٍ، قال: «نَهَى رسولُ اللهِ ﷺ أنْ يُجَصَّصَ القَبرُ، وأنْ يُقعَدَ عليهِ، وأنْ يُبْنَى عليه»[4] يَرَى المَالكيةُ بأنَّ الجُلوسَ على القُبورِ المَنْهيِّ عنه في الحديثِ، هو الجُلوسُ المُقتَرِنُ بقَضاءِ الحاجةِ البَشَريَّةِ؛ فقالَ إمامُهُم: «وإنَّما نَهَى عن القُعودِ على القُبور فيما نَرَى للمذاهبِ»[5] بدليل التَّصْريح بها في بعض الزَّوائدِ لأحاديثَ أخرى، كقولِهِ ﷺ: «لأنْ أَمْشي على جَمْرةٍ أو سَيْفٍ أو أَخصِفُ نَعْلي برِجْلي أحَبُّ إليَّ مِن أنْ أمشيَ على قبرٍ مُسلمٍ، وما أُبالي أَوَسْطَ القبورِ قَضيْتُ حاجتي أو وسطَ السُّوقِ»[6] ولِمَا رُوِيَ عن زيدٍ بن ثابتٍ أنَّهُ قال: «إنَّما نَهَى النَّبيُّ ﷺ عن الجلوسِ على القبورِ لِحَدَثِ غائطٍ أو بَوْلٍ»[7] أمَّا مُجرَّدُ الجلوسِ فجائزٌ؛ لِمَا وَرَدَ في المُوطَّأ مِن أنَّ عليَّ بنَ أبي طالبٍ كان يَتَوَسَّدُ القبورَ ويَضْطَجِعُ عليها[8] ولِمَا رَواهُ نافعٌ مِن أنَّ «ابنَ عُمر رضِي الله عُنهما كان يجلِسُ على القبور»[9].

2 - **رَفْعُ اليَدينِ في الرُّكوعِ**: عن ابنِ عُمر «أنَّ رسول اَللهِ ﷺ كان إذا

---

(1) **صحيح مسلم** 2/ 668 برقم 972.
(2) المرجع السابق 2/ 667 برقم 971.
(3) **موطأ الإمام مالك** (رواية الشيباني) 2/ 115 برقم 321.
(4) **صحيح مسلم** 2/ 667 برقم 970.
(5) **موطأ الإمام مالك** (رواية الشيباني) 1/ 233 برقم 552.
(6) **سنن ابن ماجة** 1/ 499 برقم 1567.
(7) **موطأ الإمام مالك** (رواية الشيباني) 2/ 115 برقم 321.
(8) المرجع السابق 1/ 233 برقم 552.
(9) **صحيح البخاري** 1/ 457 برقم 80.

افتتحَ الصَّلاةَ رَفَعَ يديهِ حِذْوَ مَنْكبيهِ، وإذا رفعَ رأسَهُ مِن الرُّكوعِ رَفَعَهُما كذلك أيضاً وقال: سَمِعَ اللهُ لِمَن حَمِدَهُ رَبَّنا ولكَ الحَمْدُ، وكان لا يفعلُ ذلك في السُّجودِ»[1] وعن أنسٍ رضي الله عنه قال: «كان رسولُ اللهِ ﷺ يرفعُ يديهِ إذا دخلَ في الصلاة، وإذا ركَعَ، وإذا رفعَ رأسَهُ مِن الرُّكوعِ، وإذا سَجَدَ»[2] لكنَّ المالكيةَ يرونَ الرَّفْعَ في غيرِ تكْبيرةِ الإحرامِ مَنْسوخاً[3] بالعَمَلِ الـمُتواترِ الـمَنقولِ عن التابعين، فالصحابةُ بما في ذلك رواةُ أحاديثِ الرَّفْعِ، كعَلِيٍّ بنِ أبي طالبٍ وعبد الله بن عُمر[4] رُوِيَ عنهم تَرْكُ الرَّفعِ في غيرِ الإحرامِ، فعن عبد الله بن مسعودٍ، قال: ألَا أُصَلِّي بكُم صلاةَ رسولِ الله ﷺ قال: فصَلَّى، فلم يَرفعْ يديه إلا مَرةً[5] وعن البَراءِ بن عازبٍ قال: «أنَّ النَّبِيَّ ﷺ كان إذا افتتحَ الصلاةَ رفعَ يديه ثم لا يرفعُ حتى يَنصرِفَ»[6] وعن عبد الله بن عبَّاسٍ، قال: «أنَّ رسولَ الله ﷺ كان يرفعُ يديه على الجنازةِ في أولِ تكبيرةٍ ثُمَّ لا يَعودُ»[7].

سادساً: تَقديمُ عَمَلِهِ ﷺ على قَوْلِهِ ﷺ:

1 - قَطْعُ الصَّلاةِ: قال رسولُ اللهِ ﷺ: «لا يَقْطَعُ الصَّلاةَ إلا الكَلْبُ والحِمارُ والمَرأةُ»[8] فقد حَمَلَ المالكيةُ هذا الحديثَ على شُغْلِ البالِ والتَّشويشِ وقَطْعِ الإقبالِ[9] وليس القَطْعُ حَقيقياً؛ لِمَا رُوِيَ عن عليٍّ وابنِ عُمر مِن أنَّهما

(1) **موطأ الإمام مالك** (رواية الليثي) 1/ 75 برقم 163.
(2) **سنن الدارقطني** 1/ 290 برقم 11.
(3) **المدونة الكبرى**، للإمام مالك بن أنس، دار صادر، بيروت: د. ت 1/ 68.
(4) يُنظر: **البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة**، لابن رشد: أبي الوليد محمد بن أحمد (ت 520هـ)، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، ط2، بيروت: 1988م، 1/ 376.
(5) **سنن أبي داود** 1/ 258 برقم 748.
(6) **مسند أبي يعلى، أحمد بن علي الموصلي (ت هـ)**، تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، ط1، دمشق: 1984م، 3/ 248 برقم 1689.
(7) **سنن الدارقطني** 2/ 75 برقم 3.
(8) **سنن الترمذي** 2/ 160 برقم 253.
(9) يُنظر: **صحيح الترمذي بشرح الإمام ابن العربي المالكي**، دار الكتاب العربي، =

كانا يقولانِ: «لا يَقْطَعُ الصَّلاةَ شيءٌ ممَّا يَمُرُّ بين يديْ الـمُصلِّي»[1] ولِمَا وَردَ عن ابن عباسٍ قال: «جِئْتُ أنا والفَضْلُ يَعْني على أتانٍ والنَّبيِّ ﷺ يُصلِّي بِمِنًى أو بعَرَفةَ فمَرَرْتُ على بعضِ الصَّفِّ، فنَزلْتُ عنها وتَركْتُها تَرْعَى، ودَخلتُ في الصَّفِّ»[2] وقد جاء عن الفضلِ بن عبَّاسٍ قال: «أتانا رسولُ الله ﷺ ونحن في باديةٍ لنا ومعهُ عباس فصَلَّ في صحراءَ، ليس بين يَديهِ سُتْرةٌ، وحِمارةٌ لنا وكَلْبَةٌ تَعْبثانِ بين يديهِ، فما بالَى ذلك»[3] وعن عائشةَ رضي الله عنها عندما ذُكِرَ عندَها ما يَقطعُ الصلاةَ الكَلْبُ والحِمارُ والمَرْأةُ، فقالتْ: «شَبَّهْتُمُوها بالحُمُرِ والكِلابِ، واللهِ لقد رَأيتُ النَّبيَّ ﷺ يُصلِّي وإنِّي على السَّريرِ، بينَهُ وبين القِبْلةِ مُضْطَجِعَةً، فتبدو لي الحاجةُ فأَكْرَهُ أنْ أجلِسَ فأُوذي النَّبيَّ ﷺ فأنْسَلَّ مِن عندِ رِجْليهِ»[4].

2 - العَقيقةُ عن الأُنْثى: عن عائشةَ رضِي اللهُ عنها قالتْ: «أمرنا رسولُ اللهِ ﷺ أنْ نُعِقَّ عن الغُلام شاتينِ، وعن الجاريَةِ شاةً»[5] لكنَّ المالكيةَ رَأوا المُساواةَ في العَقيقةِ بين الذَّكرِ والأُنثى؛ قياساً على الأُضْحيةِ في المساواة، واعتِماداً على تَقْديم عَمَلِهِ ﷺ على قَوْلِهِ ﷺ[6] فقد ثَبَتَ -كما رَوَى ابنُ عباسٍ- أنَّهُ ﷺ عَقَّ عن الحَسَنِ كَبْشاً، وعن الحُسينِ كَبْشاً[7] وكما رُوِي أيضاً عن ابنِ عُمر أنَّهُ كانَ يقول: «عن الغُلامِ، وعن الجاريةِ، شاة شاة»[8].

= بيروت: د. ت 2/ 135 ، و**صحيح مسلم** مع شرحه المسمَّى: إكمال إكمال المُعلم للأبّي، وشرحه المسمَّى: مكمل إكمال الإكمال للسنوسي 2/ 402.

(1) **موطأ الإمام مالك** (رواية الليثي) 1/ 156 برقم 368 ، 369.

(2) **سنن الدارمي**، أبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن، تحقيق: فواز زمرلي وخالد العلمي، دار الكتاب العربي، ط1، بيروت: 1407هـ، 1/ 386 برقم 1415.

(3) **سنن أبي داود** 1/ 842 برقم 817.

(4) **صحيح البخاري** 1/ 291 برقم 294.

(5) **سنن ابن ماجه** 2/ 1056 برقم 3163.

(6) يُنظر: **حاشية الشيخ علي العدوي على شرح العزِّيَة** للزرقاني، المكتبة الثقافية، ط1، بيروت: 1996م، ص552.

(7) **المعجم الكبير**، للطبراني 11/ 316 برقم 11856.

(8) **المصنَّف في الأحاديث والآثار**، لابن أبي شيبة: أبي بكر عبد الله بن محمد، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، ط1، الرياض: 1409هـ، 5/ 114 برقم 24248.

3 - الحِجامةُ في الصَّوْم: عن ثَوْبانَ عن النَّبيِّ ﷺ قال: «أفطرَ الحاجِمُ والـمَحْجومُ»[1] يَرَى المَالكيةُ أنَّ الحِجامةَ ليستْ مِن المُفْطِراتِ، فهي مَكْروهةٌ للمَريضِ دون الصَّحيحِ؛ خِيفَةَ التَّغْريرِ[2] بدليلِ ما رَواهُ ابنُ عباس رضي الله عنهما، قال: «احْتَجَمَ رسولُ اللهِ ﷺ وهو مُحْرِمٌ صائِمٌ»[3] أيْ: في حَجَّةِ الوَداعِ، ومِن ثَمَّ يكونُ حَديثُهُ ناسِخاً لِمَا قَبلَهُ[4] ولِمَا ثَبتَ أنَّ ثابِتاً البناني، قال: سألْتُ أنسَ بنَ مالكٍ: هل كُنتُم تَكرهون الحِجامةَ للصَّائمِ؟ قال: لا، إلّا مِن أجلِ الضَّعْفِ، ولِمَا رُوِيَ عن ابن عباسٍ أنَّهُ قال: إنَّما كَرِهْتُ الحِجامةَ؛ مَخافَةَ الضَّعْفِ[5].

سابعاً: تَقْديمُ القَطْعيِّ على المُحْتَملِ:

1 - التَّوْقيتُ في المَسْحِ: عن النَّبيِّ ﷺ أنَّهُ سُئِلَ عن المسْحِ على الخُفّينِ؟ فقال ﷺ: «للمسافرِ ثَلاثةٌ وللمُقيمِ يَوْمٌ»[6] ولم يكنْ لهذا التَّحديدِ مِن مَقْصَدٍ عند المالكيةِ إلّا مِن بابِ النَّظافةِ، وهو أمرٌ جائِزٌ، وليس بِواجبٍ؛ إذ لا تَوْقيتَ للمسحِ عندهم؛ فقد رُوِيَ عن أنسٍ رضي اللهُ عنه أنَّ رسولَ الله ﷺ قال: «إذا تَوَضَّأَ أحدُكُم ولَبِسَ خُفّيْهِ فَلْيُصَلِّ فيهما ولَيَمْسَحْ عليهما ثُمَّ لا يَخْلعْهما إنْ شاءَ إلا مِن جَنابةٍ»[7] وعن أبي عمارةَ، قال: «يا رسولَ اللهِ أَمْسَحُ على الخُفينِ؟ قال: نعم، قال: يوماً؟ قال: يوماً، قال: ويومينِ؟ قال: ويومينِ، قال:

(1) **سنن أبي داود** 1/ 721 برقم 2367.

(2) يُنظر: **حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني لرسالة ابن أبي زيد القيرواني**، للعدوي: علي بن أحمد (ت 1189هـ)، تحقيق: محمد عبد الله شاهين، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت: 1997م، 1/ 560.

(3) **صحيح البخاري** 2/ 685 برقم 1837.

(4) يُنظر: **حاشية سنية وتحقيقات بهية على الجواهر الزكية لابن تركي في حلِّ ألفاظ المقدمة العشماوية**، للصفتي، ص168.

(5) **موطأ الإمام مالك** (رواية الشيباني) 2/ 171 برقم 355.

(6) **سنن الترمذي** 1/ 158 برقم 95.

(7) **سنن الدارقطني** 1/ 203 برقم 2.

وثلاثةً؟ قال: نعم، وما شِئْتَ»[1] وعَمَلاً بما رُوِيَ عن عُمر، - فعن عقبةَ بنِ عامرٍ قال: خَرجْتُ مِن الشَّامِ إلى المدينةِ يومَ الجُمعةِ، فدَخَلتُ المدينةَ يومَ الجمعةِ، فدخلتُ على عُمر بنِ الخطاب، فقال لي: متَى أَوْلَجْتَ خُفيْكَ في رِجْليْكَ؟ قُلْتُ: يومَ الجُمعةِ، قال: فهلْ نَزَعْتَهُما؟ قُلتُ: لا، فقالَ: أَصَبْتَ السُّنَّةَ[2] وقد اعتمدَ المالكيةُ أيضاً في عَدَم التَّوْقيتِ على عَمَلِ أهلِ المَدينةِ، فقالَ إمامُهُم: «ليسَ عندَ أهلِ بَلَدِنا في ذلك وَقْتٌ»[3].

ثامناً: حَمْلُ المُطْلَقِ على المُقَيِّدِ:

1 - دُعاءُ الاسْتفتاحِ: عن جابرِ بنِ عبدِ اللهِ قال: «كان النَّبيُّ ﷺ إذا افتتحَ الصَّلاةَ كَبَّرَ ثُمَّ قال: إنَّ صَلاتِي ونُسُكِي ومَحْيايَ ومَماتِي للهِ رَبِّ العالمين، لا شريكَ له وبذلك أُمِرْتُ وأنا مِن المسلمين، اللهمَّ اهْدِني لأحسنِ الأعمالِ وأحسنِ الأخلاقِ لا يَهْدي لأحْسنِها إلّا أنتَ، وقِني سَيِّئَ الأعمالِ وسَيِّئَ الأخلاقِ لا يقِي سَيِّئَها إلا أنتَ»[4] وعن عَلِيٍّ كرَّمَ اللهُ وجهَهُ، قال: «كانَ رسولُ الله ﷺ إذا افتتحَ الصلاةَ كبَّرَ ثُمَّ قال: وَجَّهْتُ وَجْهي للذي فَطَرَ السَّمواتِ والأرضَ حَنيفاً وما أنا مِن المشركين، إنَّ صَلاتِي ونُسُكِي ومَحْيايَ ومَماتِي للهِ رَبِّ العالمين لا شريكَ لهُ وبذلك أُمِرْتُ...»[5] وقد عَدَّ المَالكيةُ هذه الأحاديثَ مِن بابِ المُطْلَق والمُقَيَّد[6] فهي مُطْلقةٌ قد قَيَّدَتْها أحاديثُ أُخرى بصلاةِ اللَّيلِ والتَّطَوُّعِ، فعن أبي سعيدٍ الخُدري رضي اللهُ عنه قال: «كان رسولُ اللهِ ﷺ إذا قامَ إلى الصَّلاةِ باللَّيْلِ كَبَّرَ، ثُمَّ يقولُ: سُبْحانكَ اللهمَّ وبِحَمْدِكَ

(1) **سنن أبي داود** 1/ 88 برقم 158.

(2) **المستدرك على الصحيحين، محمد بن عبد الله (ت هـ)**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت: 1990م، 1/ 289 برقم 641.

(3) **تفسير القرطبي** 4/ 2098.

(4) **سنن النسائي** 2/ 129 برقم 896.

(5) **سنن الدارمي**، 1/ 309 برقم 1238.

(6) يُنظر: **تفسير القرطبي**، 4/ 2590.

وتَبارَكَ اسْمُكَ وتَعالى جَدُّكَ ولا إلهَ غَيْرُكَ»[1] وعن محمدٍ بنِ سَلَمةَ أنَّ رسولَ اللهِ ﷺ «كانَ إذا قامَ يُصلِّي تَطوُّعاً قالَ: اللهُ أكبَرُ وَجَّهْتُ وَجْهي للذي فَطَرَ السَّمَواتِ والأرضَ حَنيفاً مُسْلِماً، وما أنا مِن المشركينَ، إنَّ صَلاتي ونُسُكي ومَحْياي ومَمَاتي للهِ رَبِّ العالمين لا شريكَ له... ثُمَّ يَقرأُ»[2] ومِن ثَمَّ حُكِمَ على دُعاءِ الاسْتفتاحِ بالكَراهةِ في صلاةِ الفَرْضِ[3] ذلك أنَّ النَّبيَّ ﷺ لم يَذْكُرْهُ في أحاديثِ تَعليم الصلاةِ، فقد قال ﷺ للمُسيءِ لِصَلاتِهِ: «إذا قُمْتَ إلى الصلاةِ فَكَبِّرْ ثُمَّ اقْرأْ ما تَيَسَّرَ مَعَكَ مِن القُرآنِ ثُمَّ ارْكعْ...»[4] كذلك لم يَذْكُرْهُ النَّبيُّ ﷺ في سُؤالِهِ لأُبَيِّ بنِ كَعْبٍ: «كيفَ تَقرأُ إذا افتتحْتَ الصلاةَ؟، قال: فَقَرأْتُ: الحمدُ للهِ رَبِّ العالمين، حتَّى أَتَيْتُ على آخرِها»[5].

2 - **قِراءةُ الفاتحةِ في صَلاةِ الجنازةِ**: عن أبي هريرةَ، قال: «أمرني رسولُ اللهِ ﷺ أنْ أُنادي إنَّهُ لا صلاةَ إلا بقراءةِ فاتحةِ الكِتابِ، فما زادَ»[6] إلّا أنَّ المَالكيةَ لا يَرونَ قِراءَتها في صلاةِ الجِنازةِ، فهي عندهُم مَكْروهةٌ[7] لحديثِ أبي هريرةَ، قال: سَمِعْتُ رسولَ اللهِ ﷺ يقولُ: «إذا صَلَّيْتُمْ على المَيِّتِ فأخْلِصوا لهُ الدُّعاءَ»[8] وإخْلاصُ الدُّعاءِ مَعناهُ عندهُم: إفْرادُ الصَّلاةِ بالدُّعاءِ[9] وهو ناسِخٌ لِغيرِهِ، ويُقَوِّي ذلكَ عَمَلُ «عُمر بنِ الخَطَّابِ وعليٍّ بنِ أبي طالبٍ، وعبدِ الله بنِ عُمر، وعبيدِ بن فضالةَ، وأبي هريرةَ، وجابرِ بن عبد اللهِ، وواثلةَ بنِ الأسْقعِ، والقاسمِ، وسالمٍ بن عبدِ الله، وابن الـمُسَيّبِ، ورَبيعةَ، وعَطاءٍ، ويَحْيَى أنَّهُم لم

(1) **سنن أبي داود** 1/ 265 برقم 775.
(2) **سنن النسائي** 2/ 131 برقم 898.
(3) يُنظر: **تقريب المعاني على متن الرسالة لأبي زيد القيرواني**، للشرنوبي، ص48.
(4) **صحيح البخاري** 1/ 263 برقم 724.
(5) **موطأ الإمام مالك** (رواية الليثي) 1/ 83 برقم 186.
(6) **سنن أبي داود** 1/ 276 برقم 820.
(7) يُنظر: الفقه على المذاهب الأربعة، للجزيري 1/ 474.
(8) **سنن أبي داود** 2/ 228 برقم 3199.
(9) يُنظر: **المدونة الكبرى**، للإمام مالك بن أنس 1/ 471 ، والمفهم لما أَشكل من تلخيص كتاب مسلم، للقرطبي 2/ 613.

يكونوا يَقْرأون في الصَّلاةِ على الـمَيِّتِ»[1].

تاسعاً: الجَمْعُ بينَ قَوْلِهِ ﷺ وعَمَلِهِ:

1 - الاسْتياكُ في الصِّيامِ: عن أبي هريرةَ رضي اللهُ عنه أنَّ رسولَ اللهِ ﷺ قال: «والذي نَفْسي بيدِهِ لَخَلوفُ فَم الصَّائمِ أَطْيَبُ عندَ اللهِ مِن ريح المِسْكِ»[2] فالـمَدحُ عند المالكيةِ ليس للخَلُوفِ (الرائِحةِ الكَريهَةِ)، وإنَّما «كنايةٌ عن مَدْحِ نَفْسِ الصَّوْمِ، وإنْ لم تَبْقَ حَقيقةُ الخَلُوفِ، كما يُقال: فُلانٌ كَثيرُ الرَّمادِ؛ بمعنَى أَنَّهُ كَريمٌ، وإنْ لم يَكنْ عندَهُ رَمادٌ، فالـمُرادُ: مَدْحُ نَفْسِ الصّوْم، لا مَدْحَ الخَلُوفِ، فذَهابُهُ وبَقاؤهُ سَواءٌ»[3] وقيلَ: «مَدحُ الخَلُوفِ؛ جاءَ نَهْياً للنَّاسِ عن تَقَذُّرِ مُكالمةِ الصائمين بسببِهِ، لا نَهْياً للصائمِ عن السِّواكِ»[4] وقد اسْتدَلَّ الـمَالكيةُ على ذلكَ بِما رَواهُ عامرُ بنُ ربيعة قالَ: «رأيتُ النَّبيَّ ﷺ يَسْتاكُ وهو صائمٌ، ما لا أُحْصي أو أَعُدُّ»[5] وبِمَا رَوَتْهُ عائشةُ، قالتْ: قال ﷺ: «مِن خَيْرِ خِصالِ الصَّائمِ السِّواكُ»[6].

2 - الوُقوفُ بعَرَفَةَ لَيْلاً: عن عُرْوةَ بنِ مُضَرَّسٍ قال: أتيتُ النَّبيَّ ﷺ بجَمْعٍ فقلتُ: يا رسولَ اللهِ إنِّي أَقْبلْتُ مِن جَبَلَيْ طَيْءٍ لم أَدَعْ جَبَلاً إلّا وَقَفْتُ عليهِ، فهلْ لي مِن حَجٍ؟ فقال رسولُ اللهِ ﷺ: «مَن صَلَّى هذه الصَّلاةَ مَعَنا وقد وَقَفَ قبلَ ذلك بعَرَفَةَ لَيْلاً أو نَهاراً فقد تَمَّ حِجُّهُ وقُضي تَفَثُهُ»[7] يَرَى الـمَالكيةُ أنَّ الحاجَّ ليس مُخيَّراً في الوقوفِ بِعرفةَ في الليل أو النَّهارِ، بلْ لابدَّ مِن وُقوفِهِ

(1) **المدونة الكبرى**، للإمام مالك بن أنس 1/ 174.

(2) **موطأ الإمام مالك** (رواية الليثي) 1/ 310 برقم 683.

(3) **حاشية سَنيَّة وتحقيقات بهيَّة على الجواهر الزكية لأحمد بن تركي في حلِّ ألفاظ المقدمة العشماوية**، للصفتي، ص171.

(4) **شرح الترمذي بشرح ابن العربي المالكي** 3/ 256.

(5) **صحيح البخاري** 2/ 682 برقم 1831.

(6) **سنن ابن ماجه** 1/ 536 برقم 1677.

(7) **سنن النسائي** 5/ 263 برقم 3041.

لَيْلاً[1] وإنْ وقفَ نَهاراً، فالوُقوفُ اللَّيليُّ رُكْنٌ، لا يَصِحُّ الحَجُّ إلا بهِ؛ والدَّليلُ فِعْلُهُ ﷺ فعَنْ جابرٍ بن عبد اللهِ أنَّ رسولَ اللهِ ﷺ في حِجِّهِ «فَوَقَفَ فَلَمَّا غَرُبَتْ الشَّمْسُ دَفَعَ إلى المُزْدَلفَةِ فَصَلَّى المغْرِبَ والعِشاءَ»[2] فلم يَدْفَعْ ﷺ كما في الحَديثِ إلّا بعدَ تَحَقُّقِ الغُروبِ، وعليه فَإنَّ (أوْ) ليستْ على بابِها النَّحويِّ في التَّخييرِ، بل خَرَجَتْ إلى معنَى الواوِ[3] أيْ: لَيْلاً على سبيلِ الرُّكْنيَّةِ، ونَهاراً على سبيلِ الوُجوبِ الذي يُجْبَرُ بِدَمٍ، ويَعْضُدُ هذا قَوْلُ ابنِ عُمر: «مَن لم يَقِفْ بِعَرَفَةَ مِن ليلةِ الـمُزْدلفةِ قبلَ أنْ يَطْلَعَ الفَجْرُ فقدْ فاتَهُ الحَجُّ»[4].

عاشراً: بَيانُ الجَوازِ:

1 - **مُحاكاةُ الأذانِ**: عن أبي رافعٍ عن النَّبيِّ ﷺ قال: «كانَ إذا سَمِعَ الـمُؤذِّنَ قال مثلَ ما يقولُ حتَّى إذا بَلَغَ: حَيَّ على الصَّلاةِ، حَيَّ على الفَلاحِ، قال: لا حَوْلَ ولا قُوَّةَ إلا بالله»[5] لكنَّ المَالكيةَ يَرونَ أنَّ الأَوْلَى في مُحاكاةِ الأذانِ أنْ تكونَ إلى الشَّهادتينِ؛ لِحديثِ مُعاويةَ بن أبي سفيان، قال: «سَمِعْتُ رسولَ اللهِ ﷺ إذا قالَ المُؤذِّنُ: اللهُ أكبرُ، اللهُ أكبرُ، قال: اللهُ أكبرُ، اللهُ أكبرُ، فإذا قال: أشهَدُ أنْ لا إلهَ إلّا الله، يقول: وأنا أَشْهدُ، وإذا قال: أشهَدُ أنَّ محمَّداً رسولُ الله، قال: وأنا أشْهَدُ، ثُمَّ يَسْكُتُ»[6] ويُحْمَلُ حديثُ مُحاكاةِ

(1) يُنظر: **حاشية الشيخ علي العدوي على شرح العزية**، للشيخ عبد الباقي الزرقاني، ص538.

(2) **المعجم الأوسط**، للطبراني: أبي القاسم سليمان بن أحمد، تحقيق: طارق بن عوض الله وعبد المحسن الحسيني، دار الحرمين، القاهرة: 1415هـ، 8/ 345 برقم 8826.

(3) ومجيء (أو) بمعنى (الواو) كثير في لغة العرب، منه قوله تعالى: ﴿لَعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوۡ يَخۡشَىٰ﴾ [طه: 7]؛ أي: ويخشى [يُنظر: **كتاب الأزهية في علم الحروف**، للهروي: علي بن محمد (ت 514هـ)، تحقيق: عبد المعين الملوحي، مط: مجمع اللغة العربية بدمشق، ط2، دمشق: 1981م، ص111 ، 113].

(4) **موطأ الإمام مالك** (رواية الليثي) 1/ 390، برقم 871.

(5) **مسند الإمام أحمد بن حنبل** 6/ 9 برقم 23917.

(6) **مسند الحميدي، أبي بكر عبد الله بن الزبير**، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية، بيروت، ومكتبة المتنبي، القاهرة: د. ت 2/ 275 برقم 606.

الحَيْعَلتيْنِ على خِلافِ الأَوْلَى، إذْ الأَوْلَى تَرْكُها[1] لأنَّ الحَيْعَلةَ دُعاءٌ إلى الصَّلاةِ، والسامِعُ ليس بِداعٍ إليها، خِلافاً للتَّكْبيرِ والتَّهْليلِ والتَّشَهُدِ؛ لأنَّها تَمْجيدٌ وتَوْحيدٌ، وبها يُتَقرَّبُ[2].

حادي عشر: الاعْتِدادُ بالتَّعْليلِ:

1 - التَّنَفُّلُ قَبلَ المَغْرِبِ: عن عبدِ اللهِ المُزني أنَّ رسولَ اللهِ ﷺ قال: «صَلُّوا قبلَ المَغرِبِ رَكْعتينِ، ثُمَّ قال: صَلُّوا قبل الـمَغرِبِ رَكْعتينِ، ثُمَّ قال عندَ الثَّالثةِ: لِمَنْ شاءَ؛ كَراهيَةَ أنْ يَتَّخِذَها النَّاسُ سُنَّةً»[3] يَرَى المَالكيةُ كَراهيةَ التَّنَفُّلِ قبلَ صلاةِ المغربِ؛ لِضِيقِ وَقْتِها[4] كما اسْتأنسوا بِحديثِ: «بين كُلِّ أذانينِ صَلاةٌ لِمَن شاءَ إلّا الـمَغرِبَ»[5] حيثُ عَلَّقَ ﷺ المَشيئَةَ على المُكَلَّفِ، وهو ما يَتَعارضُ مع الاسْتِحْبابِ، ويَعْضُدُ رَأْيَهُم ما عَلَّقَ به راوِي الحَديثِ مِن خَشْيةِ اتِّخاذِها سُنَّةً.

ثاني عشر: النَّاسِخُ والـمَنْسوخُ:

1 - تَحِيَّةُ المَسْجِدِ أَثْناءَ خُطْبةِ الجُمُعَةِ: عن جابرٍ بن عبدِ الله، قال: «جاءَ سُليكٌ الغَطَفانيُّ يومَ الجُمعةِ، ورسولُ اللهِ ﷺ يَخْطُبُ، فَجَلَسَ، فقال له: يا سُلَيْكُ، قُمْ فارْكَعْ رَكعتينِ وتَجَوَّزْ فيهُما، ثُمَّ قال: إذا جاءَ أحدُكُم يومَ الجمعة والإمامُ يَخطُبُ فَلْيَرْكَعْ ركعتينِ ولْيَتَجوَّزْ فيهُما»[6] يَرَى المالكيةُ أنَّ هذا الحديثَ مَنْسوخٌ؛ قد نُسِخَ بَتَغَيُّرِ زَمَنِ خُطبةِ الجُمعةِ، فقد كانت إبَّانَ هذا الحديثِ بعدَ صلاةِ رَكعتَيْ الجمعةِ؛ لذا يَجوزُ أنْ يُصلِّي أثناءَها بِتَجَوُّزٍ، كما هو الحال في خُطبةِ

(1) يُنظر: **حاشية الخرشي على مختصر سيدي خليل** 1/ 436.
(2) يُنظر: المرجع السابق: 1/ 436.
(3) **مسند الإمام أحمد بن حنبل** 5/ 55 برقم 20571.
(4) يُنظر: **الفقه على المذاهب الأربعة**، للجزيري 1/ 299.
(5) **المعجم الأوسط**، للطبراني 8/ 179 برقم 8328.
(6) **صحيح مسلم** 2/ 596 برقم 875.

العيدِ، أَمَا وقد تَغَيَّرَ الأمرُ مع نُزولِ آيةِ الجُمعةِ: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا ۚ قُلْ مَا عِندَ اللَّهِ خَيْرٌ مِّنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ ۚ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾[1]، بالطَّبْعِ كان تَرْكُ الصَّحابةِ للنَّبيِّ وهو يَخْطُبُ لم يكن جُزافاً بل كان على اجتهادٍ منهم؛ لأنَّهم رَأَوا أنَّ الجُمعةَ انتهتْ بالصلاةِ، والخطبةُ مِن مُسْتحباتِها، فقَدَّمُوا الاهتمامَ بِمَا يحفُظ حياتَهم على أمرٍ مُستحبٍ؛ ونتيجةً لِمَا تَضَمَّنَتْهُ الآيةُ مِن لَوْمٍ على مَن تَركوا الرَّسُولَ ﷺ في خُطبتِهِ قَدَّمَ الشَّارِعُ الخُطبةَ على الصَّلاةِ، وبهذا التَّقْديمِ أصبحَ الأمرُ بالمَعْروفِ أثناءَ الخطبةِ مَمْنوعاً يَحبطُ أجْرَ الجمعة، قال رسولُ الله ﷺ: «إذا قُلْتَ لِصَاحبِكَ: أَنْصِتْ، والإمامُ يَخْطُبُ يومَ الجُمعةِ فقد لَغَوْتَ»[2] وقال ﷺ أيضاً: «مَن لَغا فلا جمعةَ لهُ»[3] وتَحِيَّةُ المَسجدِ مُستحبةٌ، يقول ابنُ العَربي: «فإذا كان الأمرُ بالمَعْروفِ والنَّهْي عن المُنْكرِ الأصلانِ المُفْروضانِ الزَّكِيَّانِ في المِلَّةِ يُحَرَّمانِ في حالِ الخُطبةِ فالنَّفْلُ أَوْلَى بأنْ يُحَرَّمَ»[4].

2 - **زَمَنُ نِيَّةِ الصِّيام**: عن عائشةَ أُمِّ المُؤمنينَ قالتْ: «دَخَلَ عَلَيَّ النَّبيُّ ﷺ ذاتَ يومٍ، فقال: هل عندكم شَيْءٌ؟ قُلنا: لا، قال: فإنِّي صائمٌ»[5] وعن مُعاويةَ بن أَبِي سفيان يقول: «سَمِعْتُ النَّبيَّ ﷺ يومَ عاشوراءَ يقول: إنِّي صائمٌ، فمَن شاءَ فلْيَصُمْ، وأرْسلَ إلى أهلِ العَوالي، فقال: مَن أكلَ فلا يأكُلْ، ومَن لم يكنْ أكلَ فَلْيُتُمَّ صَوْمَه»[6] يَرَى المالكيةُ أنَّ زَمَنَ نِيَّةِ الصَّوم لا تكون إلا مُبَيَّتةً أو مع الفجرِ[7] لِقولِهِ ﷺ: «مَن لم يجمع الصِّيامَ قبلَ الفَجْرِ فلا صِيامَ لهُ»[8] أمَّا ما وردَ مِن إحداثِ نِيَّتِهِ نَهاراً، كما صَرَّحَتْ به بعضُ الأحاديثِ السَّابقةِ فهو مُخْتَصٌّ

(1) سورة الجمعة، من الآية: 11.

(2) **موطأ الإمام مالك** (رواية الليثي) 1/ 103 برقم 232.

(3) **صحيح ابن حِبَّان** 5/ 944 برقم 5902.

(4) **صحيح الترمذي بشرح الإمام ابن العربي المالكي** 2/ 300.

(5) **سنن النسائي الكبرى** 2/ 115 برقم 2636.

(6) المرجع السابق 2/ 160 برقم 2853.

(7) يُنظر: **مختصر خليل في فقه إمام دار الهجرة الإمام مالك بن أنس**، لخليل بن إسحاق، ص59.

(8) **سنن أبي داود** 1/ 744 برقم 2454.

بصوم يَوْمِ عاشوراءَ الذي كانَ قد أوجَبَهُ رَسولُ اللهِ ﷺ قبلَ فَرْضِ رمضانَ، ومِن ثَمَّ كان إتمامُ صَوْمِهِ واجباً، أمَّا بعدما فُرِضَ رَمضانُ فقد نُسِخَ وُجوبُهُ وأصبحَ صَوْمُهُ مَنْدوباً، ومِن مُتَعَلَّقاتِ نَسْخِهِ نَسْخُ زَمَنِ النِّيَّةِ فيه، وأصبحتْ نِيَّةُ الصُوْمِ مُطْلَقاً قبلَ الفَجْرِ[1].

3 - **الوُضوءُ مِن أَكْلِ لُحوم الإبِلِ**: عن جابرِ بن سمرةَ «أنَّ رَجُلاً سألَ رَسولَ اللهِ ﷺ أَأَتَوضَّأُ مِن لُحومِ الغَنَمِ؟ قال: إنْ شِئْتَ فَتوضَّأْ، وإنْ شِئْتَ فلا تَتَوضَّأْ، قال: أأتَوضَّأُ مِن لُحومِ الإبِلِ؟ قال: نعمْ، فَتَوضَّأْ مِن لُحوم الإبِلِ»[2] ورُوِيَ عن عائشةَ زَوجِ النَّبيِّ ﷺ تقول: «قال رسولُ الله ﷺ: تَوَضَّأُوا مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ»[3] إلّا أنَّ الـمَالِكيةَ يَروْنَ هذا الحديثَ مَنْسوخاً[4] فلا نَقْضَ بأكلِها[5] وناسِخُهُ حَديثُ جابرِ بن عبد الله، قال: «كان آخِرُ الأمرينِ مِن رَسولِ اللهِ ﷺ تَرْكَ الوَضوءِ مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ»[6] والحديثُ الذي رَواه ابنُ عباسٍ أنَّ رَسولَ الله ﷺ قال: «الوضوءُ مِمَّا خَرَجَ، وليس مِمَّا دَخَلَ»[7] ويُقَوِّي نَسْخَهُ أنَّ عليَّ بنَ أبي طالبٍ وعبدَ الله بن عبَّاسٍ: كانا لا يَتَوَضَّآنِ مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ[8] كما يَسْتأنِسونَ بالدَّلالةِ العُرْفيةِ للوُضوءِ، وهي النَّظافةُ، وتَتَحَقَّقُ بِغَسْلِ اليَدينِ[9].

ثالث عشر: الاعْتِدادُ بالَمعْنَى:

1 - **كَفَّارةُ الفِطْرِ العَمدِ**: عن أبي هريرة «أنَّ رَجُلاً أفْطرَ في رمضانَ فأَمَرَهُ

(1) يُنظر: **الفقه المالكي وأدلته**، الحبيب بن طاهر 2/ 84.
(2) **صحيح مسلم** 1/ 275 برقم 360.
(3) المرجع السابق 1/ 273 برقم 353.
(4) يُنظر: **المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم**، للقرطبي 1/ 605.
(5) يُنظر: **مختصر خليل في فقه إمام دار الهجرة مالك بن أنس**، ص51.
(6) **سنن النسائي** 1/ 108 برقم 185.
(7) **سنن البيهقي الكبرى** 1/ 116 برقم 567.
(8) **موطأ الإمام مالك** (رواية الليثي) 1/ 26 برقم 52.
(9) يُنظر: **صحيح الترمذي بشرح الإمام ابن العربي المالكي** 1/ 111.

رسولُ اللهِ ﷺ أنْ يُكَفِّرَ بِعَتْقِ رَقَبةٍ أو صيامِ شَهرينِ مُتَتابِعينِ أو إطعامِ سِتِّينَ مِسْكيناً، فقال: لا أَجِدُ، فَأَتَى رسولَ اللهِ ﷺ بِعِرْقِ تَمْرٍ، فقال: خُذْ هذا فَتَصَدَّقْ بِهِ، فقال: يا رسولَ الله: ما أحدٌ أحْوَجَ مِنِّي، فَضَحِكَ رسولُ اللهِ ﷺ حتى بَدَتْ أنيابُهُ، ثُمَّ قال: كُلْهُ»[1] وعن أبي هريرة رضي الله عنه أنَّ النَّبيَّ ﷺ أمَرَ الذي أفطرَ يوماً مِن رمضان بكَفَّارةِ الظِّهارِ[2] يَرَى المالكيةُ شُمولَ الفِطْرِ في الحَديثَيْنِ السابقينِ لكُلِّ أنواعِهِ مِن أكْلٍ وشُرْبٍ وجِماعٍ؛ لأنَّ تَعَمُّدَ هذه الأنواعِ هو هَتْكٌ لِحُرمةِ الشَّهْرِ[3] فهي ليستْ عندهم مِن المُجْمَلِ الذي بَيَّنَهُ حَديثُ أبي هريرة، قال: جاءَ رَجُلٌ إلى النَّبيِّ ﷺ فقال: هَلَكْتُ يا رسولَ اللهِ، فقال: وما أهْلَكَكَ؟ قال: وَقَعْتُ على امرأتي في رمضان، قال: هلْ تَجِدُ ما تُعْتِقُ رَقَبَةً؟ قال: لا، قال: فهل تَستطيعُ أنْ تَصومَ شَهْرينِ مُتَتابعيْنِ؟ قال: لا، قال: فهلْ تَجِدُ ما تُطْعِمُ سِتِّينَ مَسْكيناً؟ قال: لا، ثُمَّ جَلَسَ، فأتَى النَّبيُّ ﷺ بِعِرْقٍ، فيه تَمْرٌ، فقال: تَصَدَّقْ بهذا، قال: أَفْقَرُ مِنَّا؟ فما بين لابَتَيْها أهْلُ بَيْتٍ أحْوَجُ إليهِ مِنَّا، فَضَحِكَ النَّبيُّ ﷺ حتَّى بَدَتْ أنيابُهُ، ثُمَّ قال: اذْهَبْ فأَطْعِمْهُ أهْلَكَ[4] وهذا الحديثُ عند المالكيةِ مِن أَدِلَّةِ كَفَّارةِ الجِماعِ في صِيامِ رَمضانَ، ومِن ثَمَّ ليسَ مُبَيِّناً لِمُطْلَقِ الإفطارِ في غيرِهِ.

رابع عشر: تَقْديمُ مَفْهومِ النَّصِّ على اجْتِهادِ الرَّاوي:

1 - تَكْرارُ «قَدْ قامَتِ الصَّلاةُ»: لا تُثَنَّى (قد قامَتِ الصَّلاةُ) عند المالكيَّةِ[5] لِحديثِ أنَسٍ، قال: «أمرَ بِلالُ أنْ يُشَفِّعَ الأذانَ، ويُوْتِرَ الإقامةَ»[6] ولِحديثِ أبي مَحْذورةَ «أنَّ النَّبيِّ ﷺ دَعا أبا مَحْذورةَ فَعَلَّمَهُ الأذانَ، وأمَرَهُ أنْ

(1) **موطأ الإمام مالك** (رواية الليثي) 1/ 692 برقم 756.
(2) **سنن الدارقطني** 2/ 190 برقم 52.
(3) يُنظر: **سنن الترمذي** بشرح الإمام ابن العربي المالكي 3/ 253.
(4) **صحيح مسلم** 2/ 781 برقم 1111.
(5) يُنظر: **حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني لرسالة أبي زيد القيرواني** 1/ 325.
(6) **صحيح مسلم** 1/ 286 برقم 378.

يُؤَذِّنَ في مَحاريبَ مَكَّةَ، اللهُ أكبرُ اللهُ أكبرُ، مرتينِ، وأَمَرَهُ أنْ يُقيمَ واحِدةً واحِدةً»[1] وهو عَمَلُ أهْلِ المدينةِ[2] وَرَدَ في صحيحِ مُسلم : «زادَ يَحْيى في حديثٍ جاءَ عن ابنِ عُلَيّةَ فَحَدَّثْتُ به أيُّوبَ، فقال: إلّا الإقامةَ»[3] فـ«هي زِيادةٌ أُخْتُلِفَ في ثُبُوتِها عنه، وعلى ثُبوتِها فقيلَ: إنَّما هي مِن قولِهِ، لا مِن الحَديثِ، وعلى أنَّها مِن الحَديثِ فزِيادةُ الثِّقَةِ الحافِظِ إذا خالَفَهُ فيها جَميعُ الحُفَّاظِ مَرْدودةٌ»[4].

خامس عشرَ: تَغَيُّرُ الحالِ:

1 - وُقوفُ الإمامِ عِنْدَ وَسَطِ المَرأةِ بِصَلاةِ الجَنازةِ: عن سمرةَ رضي اللهُ عنه، قال: «صَلَّيْتُ وَراءَ النَّبيِّ ﷺ على امْرأةٍ ماتَتْ في نِفاسِها، فَقامَ عليها وَسَطَها»[5] ورُوِيَ عنه ﷺ أنَّهُ يَقومُ عندَ رَأْسِ الرَّجُلِ وعَجيزةِ الـمَرْأةِ»[6] وقد حَمَلَ الـمَالِكيةُ وُقوفَ الـمَعْصومِ على وَسَطِ الـمَرْأةِ وعَجيزتِها على أنَّه كان قَبلَ اتِّخاذِ النَّعْشِ؛ لِسِتْرِها عن القومِ، أمَّا بعد اتِّخاذِ النَّعْشِ فالوُقوفُ عند عاتِقِها؛ خشْيةَ تَذَكُّرِ الأئمةِ، وهم غَيْرُ مَعْصومينَ[7] ويُؤَيِّدُهُ أنَّ قِيامَهُ ﷺ على وَسَطِها كان لأجْلِ جَنينِها لِيَكُونا مَعاً أمامَهُ[8].

---

(1) **سنن الدارقطني** 1/ 237 برقم 2.
(2) يُنظر: **صحيح مسلم مع شرحه المسمَّى: إكمال إكمال المعلم للأبي، وشرحه المسمَّى: مكمل إكمال الإكمال**، للسنوسي 2/ 236.
(3) 1/ 682 برقم 378.
(4) يُنظر: **صحيح مسلم مع شرحه المسمَّى: إكمال إكمال المُعلم للأبي، وشرحه المسمَّى: مكمل إكمال الإكمال**، للسنوسي 2/ 237.
(5) **صحيح البخاري** 1/ 447 برقم 1266.
(6) **سنن أبي داود** 2/ 226 برقم 3194.
(7) يُنظر: **حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني لرسالة أبي زيد القيرواني** 1/ 535 ، 536.
(8) يُنظر: **صحيح مسلم مع شرحه المسمَّى: إكمال إكمال المعلم للأبي، وشرحه المسمَّى: مكمل إكمال الإكمال** للسنوسي 3/ 374.

2 - غُسْلُ الجُمُعَةِ: عن أبي سعيد الخُدري أنَّ رَسولَ اللهِ ﷺ قال: «غُسْلُ يُوم الجُمعةِ واجِبٌ على كُلِّ مُحْتلم»(1) وعن عُمر رضي الله عنه أنَّهُ قالَ للدَّاخِلِ الـمَسجدَ أثناءَ خُطبةِ الجمعةِ وقد اقتْصرَ على الوضوءِ: «وقد عَلِمْتَ أنَّ رسولَ الله كانَ يأمُرُ بالغُسْلِ»(2) فيَراهُ المالِكيةُ مَحْمولاً على النَّظافةِ(3) لِمَا رَوَتْهُ عائشةُ رضي اللهُ عنها قالتْ: «كان النَّاسُ يَنْتابونَ يومَ الجُمعةِ مِن مَنازِلِهِم والعَوالي، فيَأَتونَ في الغُبارِ يُصيبُهُم الغُبارُ والعَرَقُ، فيَخْرُجُ مِنهم العَرَقُ، فأتَى رَسولَ اللهِ ﷺ إنسانٌ مِنهُم، وهو عندي، فقال النَّبيُّ ﷺ: لو أنَّكُم تَطَهَّرْتُمْ لِيُومِكُم هذا»(4) واحتِجاجاً بقولِهِ ﷺ: «مَن تَوَضَّأَ يَومَ الجُمعة فَبِها ونِعْمَتْ، ومَن اغتسَلَ فالغُسْلُ أفْضَلُ»(5).

3 - إمامَةُ القارِئ: عن أبي مَسْعودٍ الأنصاريِّ، قالَ: قالَ رسولُ اللهِ ﷺ: «يَؤُمُ القَوْمَ أقرَؤهُم لِكِتابِ اللهِ، فإنْ كانوا في القِراءةِ سَواءً فأعْلَمُهُم بالسُّنَّةِ...»(6) وعن أبي سعيدٍ الخُدْري، قال: قالَ رسولُ اللهِ ﷺ: «إذا كانوا ثَلاثةٌ فَلْيَؤُمُّهُمْ أحدُهُم، وأَحَقُّهُم بالإمامةِ أقْرَؤُهُم»(7) فإمامَةُ القارئ مَحْمولةٌ عند المالِكيةِ على صَحابتِهِ ﷺ؛ لأنَّ الأَقْرأَ فيهُم هو الأَفْقَهُ(8) أمَّا في حَقِّ غيرِهُم فَيُقدَّمُ الأفْقَهُ على القارئ(9) «لأنَّ الحاجَةَ في الفِقْهِ أَمَسُّ مِنها إلى معرفةِ وُجوهِ القِراءةِ»(10).

---

(1) **موطأ الإمام مالك** (رواية الليثي) 1/ 102 برقم 230.
(2) **صحيح البخاري** 1/ 300 برقم 838.
(3) يُنظر: **صحيح الترمذي بشرح ابن العربي المالكي** 2/ 278 ، و**المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم**، للقرطبي 2/ 479.
(4) **صحيح البخاري** 1/ 306 برقم 860.
(5) **سنن الترمذي** 2/ 369 برقم 497.
(6) **صحيح مسلم** 1/ 465 برقم 673.
(7) المرجع السابق 1/ 464 برقم 672.
(8) يُنظر: **المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم**، للقرطبي 2/ 609.
(9) يُنظر: **حاشية سَنية وتحقيقات بهية على الجواهر الزكية لابن تركي**، للصفتي، ص140.
(10) يُنظر: **المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم**، للقرطبي 2/ 609.

سادس عشر: عَمَلُ أهْلِ المَدينَةِ:

1 - تَأْخيرُ صَلاةِ العِشاءِ: عن أبي هريرةَ قال: قال رَسولُ اللهِ ﷺ: «لولا أنْ أَشُقَّ على أُمَّتي لَأَمرْتُهُم بالسِّواكِ مع الوضوءِ، ولَأَخَّرْتُ العِشاءَ إلى ثُلثِ اللَّيلِ أو شَطْرِ الليلِ»[1] فَتَأْخيرُ العِشاءِ لم يَكنْ ﷺ يَفْعلُهُ في غالبِ الأمرِ، وإنْ اختارَ لَهُم التَّأخيرَ؛ لِيَطولَ انتِظارُهم للصَّلاةِ فَيَكْثُرَ الأجْرُ[2] ومِن ثَمَّ لم يَرَ المالِكيةُ استحبابَ تأْخيرِها[3].

2 - التَّنَفُّلُ عِنْدَ الزَّوالِ: عن عقبةَ بن عامرٍ الجهنيِّ يقول: «ثلاثُ ساعاتٍ كان رسولُ اللهِ ﷺ يَنْهانا أنْ نُصَلِّيَ فيهُنَّ أو أنْ نُقْبِرَ فيهُنَّ مَوْتانا: حينَ تَطْلُعُ الشَّمْسُ بازِغةً حتَّى تَـرْتَفِعَ، وحين يَقومُ قائمُ الظَّهيرةِ حتَّى تَميلَ الشَّمْسُ، وحينَ تَضَيَّفُ الشَّمسُ للغُروبِ حتَّى تَغْرُبَ»[4] فَعَدَمُ التَّـنَـفُّلِ عند قائمِ الظَّهيرةِ مَنْسوخٌ بِعَمَلِ النَّاسِ[5] ماعدا يومَ الجُمعةِ فَـيُكْرَهُ التَّـنَـفُّلُ للجالِسِ في مُصَلّاها؛ خَوْفاً مِن اعتِقادِ الفَريضَةِ[6].

سابع عشر: اللُّغَةُ والمَجازُ:

1 - سَجْدَةُ الشُّكْرِ: عن أبي بكرةَ عن النَّبيِّ ﷺ «أنَّهُ كانَ إذا جاءَهُ أمْرُ سُرورٍ أو بُشِّرَ بهِ خَرَّ ساجِداً شاكِراً للهِ»[7] لا يَرَى المالكيةُ سُجوداً خاصَّاً بالشُّكْرِ، بل هو مَكْروهٌ عندهم[8] فتأديةُ الشُّكْرِ لَديهم يكونُ بصَلاةِ رَكْعتينِ[9]

---

(1) **مسند الإمام أحمد بن حنبل** 2/ 250 برقم 4706.

(2) يُنظر: **صحيح مسلم مع شرحه المسمَّى: إكمال إكمال المُعلم للأبي، وشرحه المسمَّى: مكمل إكمال الإكمال** للسنوسي 2/ 572.

(3) يُنظر: **الفقه على المذاهب الأربعة**، لعبد الرحمن الجزيري، 1/ 169.

(4) **صحيح مسلم** 1/ 568 برقم 831.

(5) يُنظر: **المدونة الكبرى**، لمالك بن أنس1/ 107.

(6) يُنظر: **متن العزية للجماعة الأزهرية**، لأبي الحسن الشاذلي، ص52.

(7) **سنن أبي داود** 2/ 97 برقم 2774.

(8) يُنظر: **المدونة الكبرى**، لمالك بن أنس1/ 108.

(9) يُنظر: **الفقه على المذاهب الأربعة**، للجزيري 1/ 426.

وقد عَبَّرَ عنها أَفْصَحُ النَّاسِ بالحَديثِ السَّابقِ بأحدِ أجزائِها، وهو السجودُ، فهو مِن بابِ ما يُعْرَفُ في البَلاغةِ بِتَسْميةِ الشَّيءِ باسْمِ جُزْئِهِ[1].

2 - **تَأْمِينُ الإمام**: عن أبي هريرةَ عن النَّبِيِّ ﷺ قال: «إذا أَمَّنَ الإمامُ فَأَمِّنُوا، فإنَّهُ مَن وَافَقَ تَأْمِينُهُ تَأمينَ المَلائِكةِ غُفِرَ لهُ ما تَقَدَّمَ مِن ذَنْبِهِ»[2] إلّا أنَّهُ لا يُؤَمِّنُ الإمامُ عند المَالِكيةِ إلّا في الصَّلاةِ السِّرِّيَّةِ[3] فمَعْنَى (أَمَّنَ الإمامُ) عندهُم: «بَلَغَ مَوضِعَ التَّأْمينِ، كَأَحْرَمَ وأَنْجَدَ، إذا دخلَ في الحَرَمِ أو بَلَغَ نَجْداً مِن الأَرْضِ»[4] ويَعْضُدُ رَأْيَ المَالِكيةِ ما رَواهُ أبو هريرةَ أنَّ رَسولَ اللهِ ﷺ قال: «إذا قالَ الإمامُ: غَيْرِ المَغْضوبِ عليهِمْ ولا الضَّالينَ، فَقُولوا: آمينَ، فإنَّهُ مَنْ وَافَقَ قولُهُ قَوْلَ المَلائِكةِ غُفِرَ لهُ ما تَقَدَّمَ مِن ذَنْبِهِ»[5].

3 - **صيامُ ستَّةِ شَوّالٍ**: قال رسولُ اللهِ ﷺ: «مَن صامَ رمضانَ ثُمَّ أَتْبَعَهُ بِستٍّ مِن شَوالٍ فَكَأَنَّما صامَ الدَّهْرَ»[6] فَذِكْرُ شَوالٍ في الحَديثِ عندَ المَالِكيةِ للتَّرْخيصِ؛ بِسببِ التَّمَرُّنِ على الصَّومِ، وليس للأفضليةِ[7] فقد مَثَّلَ بِشَوالٍ؛ لِقُرْبِهِ مِن رَمضانَ؛ لأنَّ الصَّومَ فيهِ أَيْسَرُ وأَسْهَلُ، وإنْ كانَ صِحَّةُ صيام السِّتِّ تَصحُّ في ما بعده، نحو: ذي القَعْدةِ وذي الحِجَّةِ؛ إذِ الحَسَنَةُ بِعَشْرِ أمثالِها، فَصَوْمُ رمضانَ يَعْدِلُ ثلاثمائةِ يومٍ، والسِّتُّ تَعْدِلُ ستينَ يوماً، ومَجْموعُهُما يَساوي عَدَدَ أيام السنةِ الهِجْريةِ(360 يوماً)، وقد ورَدَ عن رسولِ الله ﷺ الإشارةُ إلى ذلك، فقالَ: «مَن صامَ رمضانَ وأَتْبَعَهُ بِستٍّ فكَأَنَّما صامَ السَّنَةَ كُلَّها»[8] ولأنَّ صَوْمَ

(1) يُنظر: **حاشية الدَّسوقي على مختصر السعد شرح تلخيص المفتاح**، تحقيق: خليل إبراهيم خليل، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت: 2002م، 3/ 63 ، 333.
(2) **سنن الترمذي** 2/ 30 برقم 250 ، وسنن النسائي 2/ 144 برقم 928.
(3) يُنظر: **بلغة السالك لأقرب المسالك**، للصاوي 1/ 119.
(4) يُنظر: **المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم**، للقرطبي 2/ 292.
(5) **صحيح البخاري** 1/ 271 برقم 749.
(6) **سنن أبي داود** 1/ 740 برقم 2433.
(7) يُنظر: بلغة السالك لأقرب المسالك، للصاوي 1/ 243.
(8) **المعجم الكبير**، للطبراني 4/ 136 برقم 3913.

السِّتِّ مِن شَوالٍ مَنْدوبةٌ فإنَّ المَالِكيةَ يَرونَ أفضليةَ وُقوعِها في عَشرِ ذي الحِجَّةِ[1] لقولِهِ ﷺ: «ما مِن أيامٍ أَحَبُّ إلى اللهِ عَزَّ وجَلَّ العَمَلُ فيها مِن عَشْرِ ذي الحِجَّةِ»[2].

ثامن عشر: الإجْماعُ:

1 - **التَّطَوُّعُ وإكْمالُ الفَريضَةِ**: عن أبي هريرةَ أنَّ النَّبِيَّ ﷺ قالَ: «إنَّ أوَّلَ ما يُحاسَبُ به العَبْدُ يومَ القِيامَةِ صَلاتُهُ، فإنْ وُجِدَتْ تامَّةً كُتِبَتْ تامَّةً وإنْ كانَ انتقصَ منها شَيءٌ قال: انْظُروا، هل تَجِدونَ لهُ مِن تَطَوُّعٍ يُكْمِلُ لهُ ما ضَيَّعَ مِن فَريضةٍ مِن تَطَوُّعِهِ، ثُمَّ سائِرُ الأعمالِ تُجْرَى على حَسبِ ذلكَ»[3] مَحْمولٌ عندَ المَالِكيةِ على نَقْصِ الصِّفَةِ، لا على نَقْصِ الذَّاتِ[4] لأنَّهُ لا يَنوبُ النَّفْلُ عن الفَرْضِ إجْماعاً.

2 - **زَمَنُ إعْطاءِ زَكاةِ الفِطْرِ**: عن ابن عباسٍ قال: قال رسولُ اللهِ ﷺ: «زَكاةُ الفِطْرِ طُهْرَةٌ للصائِمِ مِن اللَّغْوِ والرَّفَثِ وطُعْمَةٌ للمَساكينَ، مَن أَدَّاها قبلَ الصَّلاةِ فهي زَكاةٌ مَقْبولَةٌ، ومَن أَدَّاها بعد الصَّلاةِ فهي صَدَقَةٌ مِن الصَّدَقاتِ»[5] فَظاهِرُ الحَديثِ يَقْتَضي أنَّها إنْ أُدِّيَتْ بَعْدَ صَلاةِ العيدِ فلَيْسَتْ بِزكاةٍ، بلْ صَدقةٌ نَفْلِيَّةٌ، لَكنَّ الفُقَهاءَ بِما في ذلكَ المالِكيَّةُ لا يَرَوْنَ سُقوطَها بعدَها؛ لِتَرَتُّبِها في ذِمَّةِ صاحِبِها، حَيْثُ يَجُبُ عليهِ إخْراجُها قَضاءً، لِفَواتِ وَقْتِها[6] ومِن ثَمَّ لم يَبْقَ إلّا حَمْلُ الحَديثِ على الحَثِّ في تَأديتِها والمُبادرَةِ بإخراجِها.

---

(1) يُنظر: **حاشية الخُرشي على مختصر سيدي خليل** 3/ 21.

(2) **مسند الطيالسي، سليمان بن داود (ت هـ)**، دار المعرفة، بيروت: د. ت 1/ 301 برقم 2283.

(3) **سنن النسائي** 1/ 233 برقم 466.

(4) يُنظر: **حاشية سنية وتحقيقات بهية على الجواهر الزكية لابن تركي**، للصفتي، ص124.

(5) **سنن الدارقطني** 2/ 138 برقم 1.

(6) يُنظر: **مدونة الفقه المالكي وأدلته**، الصادق بن عبد الرحمن الغرياني، توزيع: مكتبة المقري، طرابلس، ومكتبة بن حمودة، زليتن، ومكتبة الشعب، مصراته، ط3، ليبيا: 2005م، 2/ 73.

نتائجُ البَحْثِ:

إنَّ الاقْتِداءَ بِأَحَدِ المَذاهِبِ الفِقْهيَّةِ الأربعةِ لِغَيْرِ المُجْتهدينَ يُعَدُّ طَريقاً صائِباً إلى اللهِ ويُعْفيهِ مِن عِقابِهِ؛ ذلكَ لأنَّ أحكامَ هذه الـمَذاهِبِ لم تَصْدُرْ إلّا مِن اجْتِهادٍ صَحيحٍ مِن أصْحابِها، وإقرارٍ مِن أتْباعِها مِن العُلَماءِ، وعِصْمَةٍ مِن الأُمَّةِ في قَبولِها، وتَنْفيذاً لأَمْرِهِ تَعالَى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[1].

يَرْتَكِزُ الـمَذْهبُ المَالِكيُّ على التَّواترِ في تَأْصيلِهِ الفِقْهي، فالحَديثُ الـمُتواترُ مُقَدَّمٌ على الحَديثِ الآحادِ، والحَديثُ النَّصيِّ الـمُتواترُ مُقَدَّمٌ على عَمَلِ أَهْلِ الـمَدينةِ الـمَنْقولِ، وهو مِن الـمُتواترِ، وعَمَلِ أهْلِ الـمَدينةِ الـمَنْقولِ مُقَدَّمٌ على الحَديثِ الصَّحيحِ الآحادِ.

تُقَدَّمُ الدَّلالةُ القَطْعيةُ على الظَّنِّيَّةِ في النَّصِّينِ القُرآنيِّ والنَّبويِّ؛ لِعَدَمِ دُخولِ الاحتِمالِ إلى الأُولَى.

العَمَلُ وكذلكَ الفُتْيا في المَذْهب المَالِكيِّ بالمَشْهورِ أو الرَّاجحِ عند عَدَمِ التَّعارضِ، فإنْ تَعارَضا في المَسْأَلَةِ فَيُقَدَّمُ المَشْهورُ ويُؤَخَّرُ الرَّاجحُ؛ لِدُخولِ الـمَشْهورِ -وهو ما كَثُرَ قائِلُوه- تحتَ دائِرةِ عِصْمةِ الأُمَّةِ؛ ولِبَقاءِ الرَّاجحِ تحتَ دائرةِ الاحْتِمالِ؛ إذْ قُوَّةُ دَليلِهِ نِسْبيةٌ تَخْتَلِفُ بينَ مُجْتهدٍ وآخرِ.

مُوافقةُ الـمَالِكيةِ لإمامِ مَذْهبِهم عَبرَ العُصورِ لا يُعَدُّ تَقْليداً أو تَعَصُّباً، بل هو اقتِداءٌ بأدِّلةِ إمامِهم واقتِناعٌ بأرْجَحيّتِها.

إنَّ تَمَسُّكَ المَالِكيةِ بآراءِ إمامِهم لا يَرجِعُ في حقيقتِهِ إلى شَخْصِ الإمامِ أو مَكانتِهِ العِلْميةِ، وإنْ كانتْ مَكانتُهُ لا تُنْكَرُ، فهو كما قيل عنهُ: أميرُ المؤمنينَ حَديثاً وفِقْهاً، بل يَرْجِعُ تَمَسُّكُهُم إلى قَبولِ الأُمَّةِ لِمَذْهبِهِ وإجماعِها سُكُوتياً على تَلَقِّي مَذْهبِهِ، ومِن ثَمَّ كانَ مَذْهبُهُ وآراؤُه واقِعاً تحتَ دائرةِ العِصْمَةِ التي مَنَحَها اللهُ الأُمَّةَ على لِسانِ رَسولِهِ ﷺ.

(1) سورة النحل، الآية: 43.

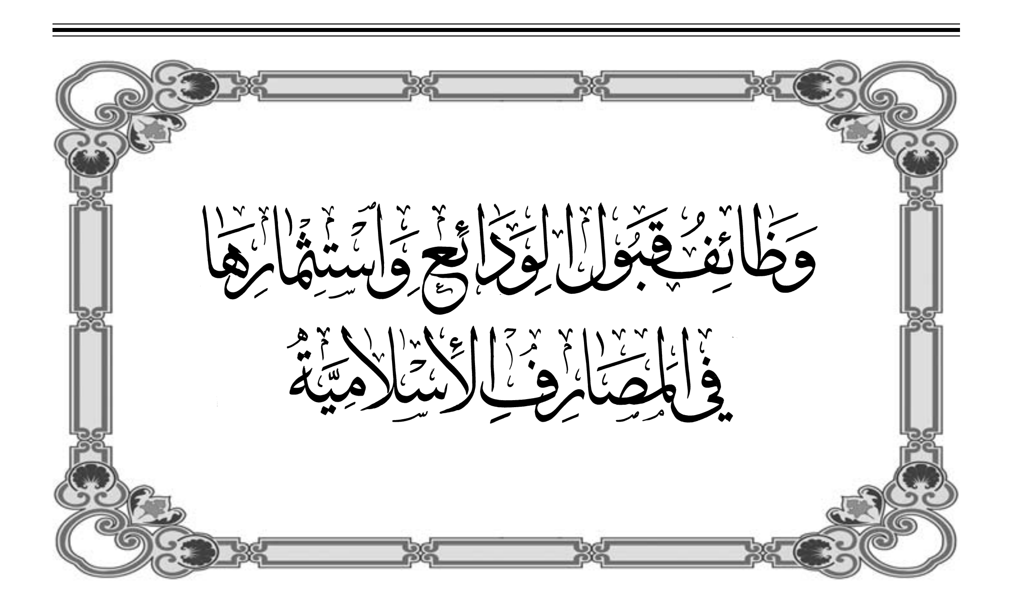
مَصادِرُ البَحْثِ ومَراجِعُهُ:

- **ابن حنبل: حياته وعصره**، آراؤه وفقهه، للإمام محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة: 1997م.
- **الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الأصول إلى علم الأصول**، للسبكي: علي ابن عبد الكافي، تحقيق: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت: 1404هـ.
- **بلغة السالك لأقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك على الشرح الصغير للدردير**، للصاوي: أحمد بن محمد، مط: مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط: الأخيرة، القاهرة: 1952م.
- **بهجة النفوس وتحليها بمعرفة ما لها وما عليها المسمَّى: جمع النهاية في بدء الخير والغاية (شرح مختصر صحيح البخاري)**، لابن أبي جمرة: أبي محمد عبد الله بن أبي جمرة (ت 699هـ)، دار الجيل، ط3، بيروت: 1979م.
- **البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة**، لابن رشد: أبي الوليد محمد بن أحمد (ت 520هـ)، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، ط2، بيروت: 1988م.
- **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي**، للمباركفوري: أبي العلا محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت: د. ت.
- **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**، للسيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت 911هـ)، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض: د. ت.
- **تفسير القرطبي**، لأبي عبد الله محمد بن أحمد، دار الريان للتراث، د. م، د. ت.
- **تقريب المعاني على متن الرسالة**، للشرنوبي: عبد المجيد بن إبراهيم (ت 1348هـ)، تحقيق: عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت: 1998م.
- **الجامع الصحيح (سنن الترمذي)**، للترمذي: محمد بن عيسى، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرين، دار إحياء التراث العربي، بيروت: د.ت.
- **الجامع الصحيح (صحيح البخاري)**، للبخاري: محمد بن إسماعيل (ته)، تحقيق: مصطفى البغا، دار ابن كثير، ط3، بيروت: 1987م.
- **حاشية الخُرشي على مختصر سيدي خليل (بهامشه: حاشية الشيخ العدوي على**

الخُرشي)، لمحمد بن عبد الله الخرشي، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت: 1997م.
- **حاشية الدَّسوقي على مختصر السعد شرح تلخيص المفتاح**، تحقيق: خليل إبراهيم خليل، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت: 2002م.
- **حاشية الشيخ علي العدوي على شرح العُزِّيَّة للزرقاني**، المكتبة الثقافية، ط1، بيروت: 1996م.
- **حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني لرسالة ابن أبي زيد القيرواني**، للعدوي: علي بن أحمد (ت 1189هـ)، تحقيق: محمد عبد الله شاهين، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت: 1997م.
- **حاشية سَنيَّة وتحققيقات بهيَّة على الجواهر الزكية، لأحمد بن تركي في حلِّ ألفاظ المقدمة العشماوية**، للصفتي: يوسف بن سعيد، مط: مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط: الأخيرة، مصر: 1948م.
- **حاشية هداية السالك على توضيح المناسك**، محمد عابد، منشورات: جامعة محمد بن علي السنوسي الإسلامية، البيضاء- المملكة الليبية: 1969م.
- **سنن ابن ماجة، أبي عبد الله محمد بن يزيد**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت: د. ت.
- **سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (ت هـ)**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، القاهرة: د. ت.
- **سنن البيهقي الكبرى، أبي بكر أحمد بن الحسين**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرَّمة: 1994م.
- **سنن الدارقطني: أبو الحسن علي بن عمر (ت هـ)**، تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني، دار المعرفة، بيروت: 1966م.
- **سنن الدارمي، أبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن**، تحقيق: فواز زمرلي وخالد العلمي، دار الكتاب العربي، ط1، بيروت: 1407هـ.
- **سنن النسائي الكبرى، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب (ت هـ)**، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت: 1991م.
- **صحيح ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان (ت هـ)**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط2، بيروت: 1993م.
- **صحيح الترمذي بشرح الإمام ابن العربي المالكي**، دار الكتاب العربي، بيروت: د. ت.

- **صحيح مسلم مع شرحه المسمَّى: إكمال إكمال المُعلم للأبي، وشرحه المسمَّى: مكمل إكمال الإكمال للسنوسي**، تحقيق: محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت: 1994م.
- **صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج (ته)**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت: د. ت.
- **عون المعبود شرح سنن أبي داود**، محمد شمس الحق آبادي، دار الكتب العلمية، ط2، بيروت: 1415هـ.
- **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، لابن حجر العسقلاني: أبي الفضل أحمد بن علي، دار المعرفة، بيروت: 1373هـ.
- **الفقه المالكي وأدلته، الحبيب بن طاهر**، مؤسسة المعارف، ط3، بيروت: 2003م.
- **كتاب الأزهية في علم الحروف**، للهروي: علي بن محمد (ت 415هـ)، تحقيق: عبد المعين الملوحي، مط: مجمع اللغة العربية بدمشق، ط2، دمشق: 1981م.
- **كتاب الفقه على المذاهب الأربعة**، عبد الرحمن الجزيري، دار البيان العربي والمكتبة التوفيقية، القاهرة: د. ت.
- **متن العزيَّة للجماعة الأزهرية**، لأبي الحسن الشاذلي (بهامشه شرحها: الكواكب الدرية، لعبد المجيد الشرنوبي)، د. ن، د. م، د. ت.
- **المجتبى من السنن (سنن النسائي)**، للنسائي: أحمد بن شعيب (ته)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، ط2، حلب: 1986م.
- **مختصر خليل في فقه إمام دار الهجرة الإمام مالك بن أنس**، لخليل بن إسحاق، تحقيق: الطاهر أحمد الزاوي، دار المدار الإسلامي، ط2، بيروت: 2004م.
- **مدونة الفقه المالكي وأدلته، الصادق بن عبد الرحمن الغرياني**، توزيع: مكتبة المقري- طرابلس، ومكتبة بن حمودة- زليتن، ومكتبة الشعب- مصراته، ط3، ليبيا: 2005م.
- **المدونة الكبرى**، للإمام مالك بن أنس، دار صادر، بيروت: د. ت.
- **المستدرك على الصحيحين**، للحاكم: محمد بن عبد الله (ت هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت: 1990م.

- **مسند أبي يعلى، أحمد بن علي الموصلي (ت هـ)**، تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، ط1، دمشق: 1984م.
- **مسند الإمام أحمد ابن حنبل، أبو عبد الله الشيباني (ت هـ)**، مؤسسة قرطبة، القاهرة: د. ت.
- **مسند الحميدي، أبي بكر عبد الله بن الزبير**، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية- بيروت، ومكتبة المتنبي- القاهرة: د. ت.
- **مسند الطيالسي، سليمان بن داود (ت هـ)**، دار المعرفة، بيروت: د. ت.
- **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي**، للفيومي: أحمد بن محمد، المكتبة العلمية، بيروت: د. ت.
- **المصنَّف في الأحاديث والآثار**، لابن أبي شيبة: أبي بكر عبد الله بن محمد، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، ط1، الرياض: 1409هـ.
- **المعجم الأوسط**، للطبراني: أبي القاسم سليمان بن أحمد، تحقيق: طارق بن عوض الله وعبد المحسن الحسيني، دار الحرمين، القاهرة: 1415هـ.
- **معجم البلدان**، لياقوت الحموي: أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله، دار الفكر، بيروت: د. ت.
- **المعجم الكبير**، للطبراني: أبي القاسم سليمان بن أحمد، تحقيق: حمدي عبد المجيد، مكتبة العلوم والحكم، ط2، الموصل: 1983م.
- **المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم**، للقرطبي: أبي العباس أحمد بن عمر (ت 656هـ)، تحقيق: محيي الدين ديب مستو وزملائه، دار ابن كثير، ط2، دمشق: 1999م.
- **المقدِّمات الممهدات لبيان ما اقتضه رسوم المدونة من الأحكام**، لابن رشد: أبي الوليد محمد بن أحمد (ت 520هـ)، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت: 1988م.
- **المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل**، دراسة منهجية في علوم الحديث، فاروق حمادة، دار السلام، ط1، القاهرة: 2008م.
- **موطأ الإمام مالك (رواية الشيباني)**، تحقيق: تقي الدين الندوي، دار القلم، ط1، دمشق: 1991م.
- **موطأ الإمام مالك (رواية الليثي)**، أبي عبد الله مالك بن أنس، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، مصر: د. ت.



وظائف قبول الودائع واستثمارها في المصارف الإسلامية

د. أسامة عمر الناجم ديره*

المقدمة

يهدف المصرف الإسلامي إلى استقطاب الأموال وجذب المدخرات، من مختلف المصادر الداخلية والخارجية، وتوظيف جزء من هذه الأموال بذاته وتقديم الجزء الآخر للغير، لتمويل مشروعاتهم المختلفة وتتم ممارسة هذا التوظيف وذلك التمويل، في إطار أحكام وقواعد الشريعة الإسلامية، التي تكفل شرعية العمل وطهارته وعدالة الربح المتحقق منه، ويهدف هذا التوظيف أيضاً إلى تحقيق أهداف المصرف الإسلامي وتحقيق أهداف المدخرين ومشاركتهم في العمليات الاستثمارية للمصرف، وبالتالي فإن المصرف عندما يحصل على هذه الأموال، فإنه يقوم بتوجيهها كل حسب الغرض الذي أودع من أجله، فإذا كانت ودائع جارية فإنها توجه إلى الودائع الجارية، وإذا كانت ودائع استثمارية

(*) كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس – ليبيا.

فإنها توجه إلى الاستثمار حسب طبيعتها، وهل هي مقيدة أو مطلقة آخذين في الحسبان الفترة الزمنية اللازمة للاستثمار.

إن مهمة المصارف الإسلامية، هي تجميع الموارد المالية المتاحة، وتشغيلها واستثمارها، بما يتفق مع الشريعة الإسلامية، وبما يحقق أهداف المجتمع الاقتصادية والاجتماعية، فهناك اختلاف كبير بين العمل المصرفي الإسلامي والعمل المصرفي التقليدي الذي يقوم على الربا. فالمصارف التقليدية تقوم بالمتاجرة بالنقود، عن طريق إعطاء سعر فائدة للمودعين، ثم إعادة إقراض هذه الأموال التي تحصلت عليها، وبسعر فائدة أعلى لتحصل على الربح من خلال الفرق بين سعري الفائدة، سعر الإقراض وسعر الاقتراض. كما أن هناك وظائف كثيرة أخرى للمصارف التقليدية تقوم بها. في حين أن المصارف الإسلامية تحصل على أرباحها من خلال الخدمات التي تقدمها، أو استثمار هذه الأموال في أوجه مشروعة. مثل المرابحة والمضاربة والإجارة وغيرها من الصيغ الإسلامية الأخرى.

ففي المصارف الإسلامية العلاقة ليست علاقة دائن بمدين، بل علاقة وكيل بموكله، وهي لا تتاجر بالنقود، بل تقوم بمشاريع حقيقية تساهم في رفع مستوى المعيشة، والحد من البطالة، ودعم التنمية الاقتصادية في المجتمع، ويواجه العديد من أصحاب رؤوس الأموال صعوبة كبيرة، في إيداع واستثمار أموالهم وفق شرع الله تعالى، خاصة في الدول التي لا توجد بها مصارف إسلامية، مما يجعل هؤلاء المودعين يقومون باكتناز أموالهم وعدم استثمارها، مما يعطل التنمية الاقتصادية في المجتمع. فالنظام المصرفي التقليدي أثبت فشله بحلوله التسكينية والمؤقتة في إخراج العالم من المعضلات الاقتصادية، والأزمة المالية العالمية خير دليل على ذلك وبالتالي فقد حان الأوان لإحلال العمل بالنظام المصرفي الإسلامي وهو كفيل بإحقاق العدالة الاجتماعية.

ومن الأسباب التي دفعتني إلى الكتابة حول موضوع الودائع في المصارف الإسلامية، القاء الضوء على هذه الودائع ودراستها من الناحية العملية التطبيقية؛

وذلك بتعريف القائمين على المصارف الليبية العاملة بأنواع الودائع وحسابات الاستثمار الإسلامي، وتشجيع أفراد المجتمع على إيداع أموالهم واستثمارها لدى المصارف الإسلامية، وألّا تعتمد هذه المصارف على أموال الدولة فقط.

ولدراسة قبول واستثمار الودائع في المصارف الإسلامية جاء هذا البحث في ثلاثة مباحث على النحو التالي:

المبحث الأول: الودائع المصرفية بين المصارف التقليدية والمصارف الإسلامية.

المبحث الثاني: أنواع حسابات الاستثمار في المصارف الإسلامية.

المبحث الثالث: دور المصارف الإسلامية في التنمية الاقتصادية والاجتماعية والعلمية.

المبحث الأول: الودائع المصرفية بين المصارف التقليدية والمصارف الإسلامية

تعتبر الودائع من المصادر الخارجية التي يعتمد عليها المصرف الإسلامي اعتماداً كبيراً في تمويل نشاطاته المختلفة، وهذه الودائع في جميع المصارف الإسلامية هي عبارة عن ودائع جارية أو ودائع استثمار مشترك (توفير أو أشعار أو لأجل) أو ودائع استثمار مخصص أو مقيد. فحسابات الاستثمار المطلقة وهي الحسابات التي يعطي أصحابها الحق للمصرف، في استثمارها على أساس عقد المضاربة، على الوجه الذي يراه مناسبا دون تقييدهم له باستثمارها بنفسه، أو في مشروع معين، أو لغرض معين، أو بكيفية معينة. كما أنهم يأذنون له بخلطها بأموالهم الذاتية (حقوق أصحاب الملكية) أو الأموال التي له حق التصرف المطلق فيها (الحسابات الجارية أو أي أموال أخرى لم يتسلمها المصرف على أساس عقد المضاربة). ومن المقرر أن نتائج الاستثمار لهذه الحسابات المطلقة تعود على مجموع المشاركين سواء كانت تلك المشاركة بالمال أو الجهد[1].

---

(1) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، 1996م، ص240.

ويأتي هذا المبحث في ثلاثة مطالب على النحو التالي:

المطلب الأول الحسابات الجارية: (Current Accounts)

على غرار جميع المصارف التجارية تقوم المصارف الإسلامية بفتح الحسابات الجارية لعملائها، من الأفراد والشركات، ويتم تشغيل هذه الحسابات لضمان ورعاية آمنة للودائع، من أجل راحة العملاء، وهناك فرق بسيط بين تشغيل هذه الحسابات بين المصارف الإسلامية والمصارف التقليدية، يعود إلى فروقات فلسفية وأخلاقية، ويمكن توضيح أهم المميزات البارزة لهذه الحسابات، في أن هذه الحسابات يحكمها في الغالب ما يعرف عموما باسم الودائع تحت الطلب، ويمكن أن تفتح هذه الحسابات بالعملة المحلية أو الأجنبية، كما يضمن المصرف استرداداً كاملاً لهذه الودائع عند الطلب، ولا يتم دفع أي حصة أو عائد في أي شكل من الأشكال للمودعين كما أنه من ناحية أخرى يفوض المودعون المصرف، بأن يستخدم أموالهم أو جزءاً منها ما دامت في المصرف، وعلى حساب مخاطرة المصرف نفسه، وعليه فإن كان هناك أية أرباح من وراء استخدام هذه الأموال، فهي لحساب المصرف (المساهمين)، وإذا كانت هناك خسارة فإن المصرف يتحملها، ولا يخضع المودعون لأية قيود أو شروط تتعلق بالإيداع أو السحب، ويمكن إيداع أي مبلغ في الحساب وسحبه في أي وقت، ولكن قد تشترط بعض المصارف الاحتفاظ برصيد صغير في الحساب، لكي يبقى الحساب عاملا.

وهناك نقطتان رئيسيتان تقوم عليهما الحسابات الجارية في المصارف الإسلامية.

الأولى: هي التعامل مع ودائع تحت الطلب على اعتبار أنها (أمانة) ولقد اعتمدت هذه النظرة من قبل البنك الإسلامي الأردني، الذي يفتح لعملائه حساباً يسميه حساب أمانة بدل حساب جارٍ، ويعرف البنك الإسلامي الأردني حساب الأمانة بأنه وديعة نقدية يتسلّمها المصرف ويفوض باستخدامها على مسؤوليته ومخاطرته، من ناحية الربح والخسارة، وعليه فإنه يتم تسليم الودائع

للمصرف كأمانة، ولا يجوز للمصرف استخدامها أو التصرف فيها حتى يتسلم تفويضا من صاحب المال، للقيام بذلك، كما أنه من وجهة نظر الفقه الإسلامي تصبح الوديعة قرضاً، إذا سمح باستخدامها من قبل المصرف.

أما النقطة **الثانية**: فهي التعامل مع الودائع تحت الطلب، على أنها قرض حسن (بدون فائدة) ولقد تم اعتماد هذه الرؤية في المصارف الإسلامية الإيرانية، فقد وضعت الحسابات الجارية في القانون الإيراني الخاص بالمعاملات المصرفية غير الربوية على أساس أنها حسابات قرض حسن جارية، وحسب هذه الرؤية فإن الأموال المودعة في هذا الحساب، هي قرض بلا فائدة من العميل للمصرف، فالمصرف حر في استخدام هذه الأموال على حساب مخاطرته الخاصة، دونما عائد للمودع وبدون الحاجة إلى تفويض من العميل الذي وضع أمواله في المصرف الإسلامي[1]. وبالتالي فإن علاقة المصارف الإسلامية مع العملاء في الودائع الجارية هي نفس العلاقة في المصارف التقليدية، من حيث ضمانها، وأن رأس المال والاحتياطيات يجب أن تشكل صمام الأمان لهذه الودائع[2]. وبالتالي فإن هذه الحسابات في المصارف الإسلامية لا تختلف من حيث مصادرها عن المصارف التقليدية، فهي قروض المدين فيها المصرف والدائن هو العميل، وهي قروض حسنة بدون فائدة حالة غير (آجلة) ولكن الاختلاف في استخدامها، فالمصارف الإسلامية تستخدمها في أنواع التمويل المباحة التي لا تتضمن أية فائدة[3].

---

(1) Dr. Ahmad Ausaf, (1997), *Structure of Deposits in Selected Islamic Bank*, p.35-36.

(2) شحادة موسى، **فلسفة ومنهجية العمل المصرفي الإسلامي**، اتحاد المصارف العربية، ص14.

(3) القري، محمد علي، **الودائع المصرفية**، ص740.

المطلب الثاني: حسابات الاستثمار المقيدة والمطلقة في المصارف الإسلامية

ويتفرع هذا المطلب إلى فرعين:

الفرع الأول: حسابات الاستثمار المشتركة أو المطلقة (Unrestricted Accounts)

وهي التي يهدف أصحابها إلى المشاركة في العمليات الاستثمارية التي يقوم بها المصرف الإسلامي، وذلك للحصول على عائد عليها، ولقد عرّف قانون البنك الإسلامي الأردني للتمويل والاستثمار حسابات الاستثمار المشترك بأنها: الودائع النقدية التي يتسلمها المصرف من الراغبين بمشاركته، فيما يقوم به من تمويل واستثمار منظم بشكل متعدد ومستمر، وذلك على أساس حصول المصرف على حصة من صافي ما يتحقق من أرباح متولدة عن استثمارات المصرف الإسلامي، ودون أن يتحمل الخسارة الناشئة بلا تعدًّ أو مخالفة[1]. ويقوم المصرف باستثمارها في الأوجه المناسبة وبالطرق التي يراها مناسبة دون تحديد أو تدخل من المودعين بعد أن يكون قد أخذ الموافقة المسبقة منهم عن طريق وضع نص بهذا المعنى في الطلب المقدم منهم لفتح حساب الاستثمار المشترك، ويقوم المصرف الإسلامي بتشغيل هذا النوع من الودائع بنفسه أو مع شركاء آخرين، ويحقق الأرباح نتيجة لذلك، ثم يقوم بتوزيع العوائد المستحقة لأصحابها كل عام بعد أن يقوم بخصم الضرائب والاحتياطيات والمخصصات وتكاليف المجهودات والدراسات التي قام بها[2]. وهي الحسابات الأكثر أهمية في عمل المصارف الإسلامية لأنها الودائع التي يتم استثمارها من قبل المصرف، وبتخويل من المودعين، وفي الغالب يكون هذا التخويل خطيا عند فتح الحسابات، ويمكن أن يكون هذا التخويل ضمنيا عندما يعلم المودع مسبقا أن المصرف يستخدم هذه الودائع لأغراض الاستثمار، ويوافق على ذلك ولهذا يطلق على هذه الودائع في المصارف الإسلامية تحديدا الودائع الادخارية أو الاستثمارية؛ لأن هذه الودائع

(1) عبد الله، خالد أمين وحسين سعيفان، **العمليات المصرفية الإسلامية**، ص86.
(2) الهيتي، عبد الرزاق، **المصارف الإسلامية بين النظرية والتطبيق**، ص267.

يكون الغرض منها استثمارها لدى المصرف من أجل الحصول على الأرباح[1] حسابات الاستثمار في المصارف الإسلامية هي نظير الودائع الآجلة في النظام التقليدي فهي ودائع طويلة الأجل. لكن المشابهة تنتهي بينهما هنا.

الفرع الثاني: حسابات الاستثمار المخصصة أو المقيدة (Restricted Accounts)

إن هذا النوع من حسابات الاستثمار في المصارف الإسلامية هو ما يسمى بحسابات الاستثمار المقيدة، وهي الحسابات التي يعطي أصحابها الحق للمصرف في استثمارها على أساس عقد المضاربة، أو عقد الوكالة بالاستثمار، ويقيدون المصرف ببعض الشروط كأن يستثمرها في مشروع معيّن، أو لغرض معيّن، أو أن لا يخلطها بأمواله، كما قد يكون تقييد أصحاب هذه الحسابات للمصرف بأمور أخرى، غير المنع من الخلط أو تحديد مجال الاستثمار، مثل اشتراط عدم البيع بالأجل أو بدون كفيل أو رهن، أو اشتراط البيع بربح عن حد معين، أو اشتراط استثمار المصرف لتلك الحسابات بنفسه دون استثمارها عن طريق مضاربة تالية مع غيره، فيكون للمودع الحق في تحديد مجال الاستثمار ومدته[2].

ولقد عرَّف قانون البنك الإسلامي الأردني للتمويل والاستثمار حسابات الاستثمار المقيدة بأنها الودائع النقدية التي يتسلمها المصرف من الراغبين في استثمارها في مشروع محدد أو غرض معين وذلك على أساس حصول المصرف على حصة من صافي ما يتحقق من أرباح ودون أن يتحمل الخسارة الناشئة بلا تعدٍ أو مخالفة[3].

(1) خلف، فليح حسين، **المصارف الإسلامية**، ص204.
(2) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، ص240.
(3) عبد الله، خالد أمين وحسين سعيفان، **العمليات المصرفية الإسلامية**، ص86.

المطلب الثالث: الفرق بين الودائع الآجلة في المصارف التقليدية وحسابات الاستثمار في المصارف الإسلامية:

ويمكن التمييز بين ودائع الاستثمار في المصارف التقليدية والمصارف الإسلامية، على أساس أن الودائع الآجلة في المصارف التقليدية تعمل على أساس الفائدة، في حين تعمل حسابات الاستثمار في المصارف الإسلامية على أساس المشاركة في الأرباح، عوضا عن وعد المودعين بنسبة محددة مسبقاً من العائد على استثماراتهم، ويخبرهم المصرف عن نسبة من الربح في تلك الاستثمارات، ويعتمد مقدار ما يكسبه المودع من ربح على النتيجة النهائية لاستثمار المصرف، وهو بدوره يعتمد على العديد من العوامل، وعلى الظروف الاقتصادية العامة. كذلك فإن الأمر الثاني الذي تتميز به حسابات الاستثمار في المصارف الإسلامية عن الودائع الآجلة في المصارف التقليدية هو أن الودائع الآجلة، تؤخذ على أساس الاستحقاق مثل الوديعة الثابتة لمدة سنوية كخمس سنوات، أما حسابات الاستثمار فإنها تؤخذ على أساس الاستحقاق، إضافة إلى ميزة أخرى تتميز بها هذه الحسابات وهي أن المودع مخير في اختيار الاستثمار الذي يريده إما مطلقاً أو مقيداً، فالاستثمار المطلق يعني استثمار المصرف لهذه الأموال، حسب ما يراه المصرف. أما الاستثمار المقيد فيعني استثمار الأموال حسب ما يراه المودع، حيث إنّ في إمكانه الطلب من المصرف أن يستثمر وديعته في مشروع محدد أو تجارة معينة، كما أنه يحدد الفترة الزمنية التي يرغبها في الاستثمار.

أما الأمر الثالث الذي يميز الودائع الآجلة في المصارف التقليدية عن حسابات الاستثمار في المصارف الإسلامية، هو أن الودائع الآجلة مضمونة، إضافة إلى أن هذه الودائع لا تتعرض لمخاطر رأس المال، التي تحدث في حالة الإفلاس المصرفي. في حين لا تضمن المصارف الإسلامية القيمة الاسمية لودائع الاستثمار، كما أنها تتعرض لمخاطرة خسارة رأس المال التي قد تحدث إذا تعرضت الأعمال التي استثمرت فيها هذه الودائع إلى خسارة.

أما الأمر الرابع فهو أنه لا تكون الودائع الثابتة ثابتة بالكامل ولا غير سائلة، حيث تحتفظ معظم المصارف التقليدية، باحتياطي لمنح القروض للمودعين مقابل ودائعهم الثابتة، أما في المصارف الإسلامية في حالة طلب المودع للتمويل اللازم لنشاطه فسوف يتم تقييم طلبه على أساس الجدارة بصورة مستقلة، فالمسألة لا علاقة لها بودائعه الاستثمارية.

المبحث الثاني: أنواع حسابات الاستثمار في المصارف الإسلامية.

المطلب الأول: حسابات التوفير أو الحسابات الادخارية Saving Accounts:

وهي عبارة عن المبالغ النقدية التي يقدمها الأفراد إلى المصرف ليفتح لهم بها حسابا توفيرياً أو ادخاراً، ويحق لهم سحبه أو سحب جزء منه في أي وقت، ويدفع المصرف التجاري للعميل المدخر فائدة ضئيلة، على أساس أدنى رصيد له في حساب التوفير خلال الشهر، ومن هذا التعريف نلاحظ أن ودائع التوفير تجمع ما بين خصائص الحسابات الجارية والحسابات الاستثمارية، حيث تلتقي مع الودائع الجارية (تحت الطلب) في إمكانية السحب منها متى شاء المودع، ومع الودائع الاستثمارية فيما تفرضه المصارف التقليدية من فوائد للمدخرين، وهو قرض بفائدة، وفائدة القرض كما نصت عليه آيات القرآن الكريم، والسنة النبوية ربا محرم[1].

فحسابات التوفير والحسابات الجارية من وجهة نظر العمل المصرفي الإسلامي، تعامل على أنها أمانة أو قرض وفي كلتا الحالتين، لا تؤهل حسابات التوفير مثل الحسابات الجارية للحصول على عائد، إذا أصر المودعون على استرداد المبلغ الأصلي كاملا، ومن ناحية أخرى فقد لا يتمكن المصرف من استخدام الأموال المودعة في حساب التوفير إذا اعتبر أنه حساب أمانة.

(1) الحسيني، أحمد بن حسن، **الودائع المصرفية**، أنواعها، استخدامها، استثمارها (دراسة شرعية اقتصادية)، ص112.

وعليه، فالمطلوب تفويض محدد بذلك، يمكن مساواة حسابات التوفير مع الحسابات الجارية أو حسابات الاستثمار، عن طريق إدراج شروط مميزة لهذين الحسابين، فإذا كان المطلوب استرداد كامل المبلغ عند الطلب، ولا توجد قيود على السحب والإيداع فهي بمثابة حسابات جارية، وفي حالة إيداع عائدات ودائع التوفير في مجمع استثماري مشترك، أو تم الحصول على تفويض باستثمار هذه الأموال مسبقا، عندها تشترك حسابات التوفير بالخاصية الغالبة لحسابات الاستثمار، وبناء على ذلك، فإن المصارف الإسلامية لديها أشكال مختلفة من برامج حسابات التوفير.

ويمكن استعراض خصائص حسابات التوفير من خلال الوضع المعتمد من قبل المصارف الإسلامية، في عدد من الدول، ففي ماليزيا يقبل المصرف الإسلامي الحسابات الجارية من عملائه، من أجل سلامة أموالهم ودرجة من الاستخدام، مع إمكانية إعطاء بعض الربح على شكل توفير على الوديعة الأصلية، حيث يطلب المصرف الإذن باستخدام هذه الأموال ما بقيت في حوزته، ويمكن للمودعين سحب الرصيد في أي وقت يرغبونه، ويضمن المصرف استرداد كامل هذه الأرصدة، كما أن جميع الأرباح التي يحققها المصرف من جراء استخدامه لهذه الأموال تعود إليه، ولكن بالمقارنة مع الحساب الجاري قد يعوض المصرف بموجب صلاحياته العملاء من عائدات الأرباح المتولدة عن استخدام هذه الأموال، وذلك بين حين وآخر وحسب القواعد الإسلامية، فإن رأس المال يعود إلى مالك أصل رأس المال، ويربط مبدأ العدل (الغُنْمُ بالغُرْمِ) الربح الناتج من الأصل مع المسؤولية المرتبطة بامتلاكه، فإذا كانت ودائع التوفير مضمونة من قبل المصرف الإسلامي بالكامل، ويستطيع أصحاب الودائع سحبها متى أرادوا، فإن حسابات التوفير لن تشارك في مخاطرة العمل، وليست مؤهلة من الناحية الإسلامية للحصول على العائد، وفي هذه الحالة تكون قريبة جدا من الحسابات الجارية، أما في حالة قيام المصرف بإعادة جزء من الأرباح المتولدة عن استخدام حسابات التوفير بمحض إرادته، فإنها تكون في هذه الحالة

بمثابة هدية وفي كثير من المصارف الإسلامية يكون التفويض باستثمار حسابات التوفير جزءاً لا يتجزأ من برنامج حسابات التوفير.

فمثلا تعرف حسابات التوفير في البحرين باسم (حساب توفير بتفويض استثمار) وحسب هذا البرنامج، يزود المودعون المصرف بالتفويض اللازم لاستثمار أموالهم المحفوظة لديه، كما يمتلك المودعون حق السحب، ويتم حساب الأرباح على أساس الرصيد الأصغر المتبقي في الحساب خلال شهر، وبالمثل تقبل ودائع التوفير في بنك دبي الإسلامي أيضاً مع شرط تقديم المودعين للمصرف تفويضا بالاستثمار يسمح بحق الإيداع والسحب، مع ترك حد أدنى من الرصيد للتأهل في الحصول على ربح بحيث يشارك المودع في أرباح حسابات التوفير اعتبارا من بداية الشهر الذي يلي تاريخ فتح الحساب، كما لا يجرى حساب الأرباح للشهر الذي تم السحب فيه من الحساب.

كما تتضمن المصارف الإسلامية الإيرانية حساب توفير في حسابات القرض الحسن، ويطلق عليها ودائع القرض الحسن، وتشبه عمليات هذه الحسابات حسابات التوفير في النظام المعتاد من ناحية إيداع وسحب الأموال بواسطة دفتر حساب العميل، كما يجدر الإشارة إلى أنه يتم التعامل مع كل إيداع في النظام المعتاد، بما فيه حسابات التوفير على أنه قرض من المودع إلى المصرف، كما تستخدم المصارف الإيرانية أساليب ترويج مختلفة من أجل استقطاب وحشد الودائع، تتضمن هذه الأساليب دفع علاوة غير ثابتة سواء نقدا أو غير ذلك من العلاوات الأخرى.

أما البنك الإسلامي الأردني فقد اعتمد طريقة أخرى في تشغيل حسابات التوفير، فهي تدمج وديعة التوفير في مجمع استثماري مشترك وتستثمرها إلى جانب عوائد حسابات الاستثمار.

وتشارك هذه الحسابات في الاستثمار بواقع 50% فقط، أما 50% الأخرى فإنها لا تشارك في حسابات الاستثمار ولا تشترك في نتائجه من ربح أو خسارة ولكن كيف يعامل المصرف المبالغ من حسابات التوفير التي لا تدخل

في عمليات الاستثمار؟ هل هي قروض مضمونة على المصرف لا يغرم فيها المصرف إلا بالتعدّي والتقصير؟ أم هي أموال مضاربة مثل: الأجزاء التي لا تشارك في عمليات الاستثمار؟ وعلى الرغم من غموض هذه النقطة وعدم وضوحها، يبدو أن المصارف الإسلامية تستعمل هذه الأموال مثلها مثل الحسابات الجارية، فهي لا تضعها في صناديق أمانات خاصة ولا تعزلها عن حساباتها في حسابات خاصة، تعامل معاملة خاصة هي معاملة ودائع الأمانة المعروفة في الشريعة وتقضي بردّ عين الوديعة نفسها وبالتالي ليست هي ودائع أو أمانات بالمعنى الشرعي المعروف للوديعة في الكتابات الفقهية. وبالتالي فإن هذه الأموال هي أموال يفرض المصرف الإسلامي أرباب الودائع الاستثمارية أن يقرضوها للمصرف في عقد المضاربة كما أن للمودع الخيار في استثمار أمواله، ففي حسابات التوفير فإنه يستثمر كما قلنا 50%، أما في حساباتٍ لإشعار فإنها تستثمر بواقع 70%، أما حسابات لأجل فإنها تستثمر بواقع 90%، أما الأموال غير المستثمرة فهي تعامل كقروض مضمونة من قبل المصرف الإسلامي لأنها لم تشارك في الاستثمار[1]. كما يقوم البنك الإسلامي الأردني بمنح جوائز تشجيعية للمودعين من أجل تشجيعهم على الإيداع، تكون هذه الجوائز في فئتين فالأولى عبارة عن مبلغ مالي لأداء العمرة بقيمة 250 دينار، وأما الفئة الثانية فهي مبالغ مالية تتراوح بين 10، و20، و50، و75 ديناراً، ويتم السحب عشوائيا من بين المودعين. كما أن هذه الودائع تشارك في الاستثمار في الشهر التالي الذي يلي عملية الإيداع، أما في السحب فإن العميل يخسر من حصته في الربح في نفس الشهر الذي ثم فيه السحب، ويستطيع العملاء المشاركة في أي وقت خلال السنة، ولكن لا يتحصلون على الربح إلا بعد نهاية السنة بعد معرفة الأرباح الصافية وبعد خصم الضرائب والاحتياطيات، وتضع المصارف الإسلامية عادة شروط لكل نوع من أنواع الحسابات الاستثمارية، فمثلا في المصرف الإسلامي الأردني يجب أن يكون رصيد حساب التوفير في حدّه الأدنى

---

(1) قحف منذر، **ضمان الودائع في المصارف الإسلامية**، ص22.

100 دينار أردني في كل الحسابات الاستثمارية[1].

وبالتالي يظهر لنا مما سبق أن المصارف الإسلامية تعتمد إحدى التطبيقات الآتية في تشغيل حسابات وديعة التوفير:

قبول التوفير على أساس الوديعة، يتطلب من المودعين الإذن للمصرف باستخدام أموالهم على حساب مخاطرة المصرف، لكن ضمان استرداد كامل مبلغ الأرباح أو المشاركة في أي أرباح، يكون على أساس طوعي واختياري بمثابة هدية.

قبول وديعة التوفير مع التفويض بالاستثمار والمشاركة في الأرباح، بنسبة متفق عليها للفترة التي يحتفظ فيها بالرصيد اللازم للمبلغ المودع.

قبول ودائع التوفير بمثابة قرض حسن من المودعين إلى المصرف، ومنح مزايا مالية أو غير مالية للمودعين على أساس اختياري.

قبول ودائع التوفير كجزء من مجمع استثماري والتعامل معها كودائع استثمار يقوم المصرف الإسلامي باستثمارها[2].

المطلب الثاني: حسابات تحت إشعار، أو لأجل (خاضعة لإشعار، ودائع بإخطار) Subject-to-Notice Accounts:

وهي الودائع المرتبطة بأجل معين، ويحق لصاحبها السحب منها قبل نهاية المدة المتفق عليها، شريطة إبلاغ المصرف مسبقا قبل ثلاثة أشهر، فإذا قام العميل بالسحب دون إبلاغ المصرف قبل ثلاثة أشهر، فإنه يخسر حصته في المشاركة في الربح مدة الثلاثة الأشهر السابقة لعملية السحب وتشارك هذه الودائع في الاستثمار بواقع 70%، وبالتالي فإنها تشترك في نتائج الاستثمار من

(1) مقابلة شخصية مع قيادي البنك الإسلامي الأردني.

(2) Dr. Ahmad Ausaf, (1997), *Structure of Deposits in Selected Islamic Bank*, p.37-40.

ربح أو خسارة بهذه النسبة حيث إن المودع مخير في مدى نسبة المخاطرة التي يمكن أن تتعرض لها وديعته. كما أن توزيع الأرباح في هذه الحسابات أيضاً بعد نهاية السنة، ويقوم المصرف الإسلامي باستثمار الجزء الأكبر من هذا الحساب، ويحتفظ بالجزء الأقل وهو 30% من قيمة الوديعة على شكل نقدي، لمواجهة السحوبات من هذا الحساب.

المطلب الثالث: حسابات لأجل (Time Deposits, or Term Accounts):

وهي الودائع المرتبطة بأجل معين، ولا يستطيع أصحابها السحب منها إلا بعد انقضاء المدة المتفق عليها وهي سنة كاملة، وتعتبر مفضلة لدى المصرف لأن السحوبات عليها لا تكون مفاجئة، حيث يستطيع المصرف استثمارها حسب المدة المتفق عليها مع أصحاب الودائع، وهذه الحسابات تشارك بواقع 90% في عمليات الاستثمار وبالتالي في نتائجه بنفس النسبة، وهذه الودائع هي التي تتعرض لمخاطرة أكثر وفي نفس الوقت تحصل على أكبر نسبة في توزيع الربح في حالة تحققها[1].

وبالتالي إذا قام العميل بالسحب من حسابه لأجل قبل المدة المتفق عليها فإنه يفقد حقه في المشاركة في الأرباح في نهاية السنة لأنه أخل بالاتفاق الذي بينه وبين المصرف الإسلامي ولا يوزع المصرف الإسلامي أرباحه إلا بعد معرفة صافي أرباحه وقد يحدث في بعض الأحيان أن يطلب صاحب الحساب لأجل، سحب وديعته كلها أو بعضها قبل موعد الاستحقاق المتفق عليه مع المصرف الإسلامي، وللمصرف في مثل هذه الحالة الحق في رد الحساب لصاحبه، أو الامتناع عن ذلك ولكن المصارف الإسلامية عادة لا تمتنع عن الرد إذا رأت أن ظروف المودع توجب ذلك من غير أن يكون هناك ضرر على المساهمين والمودعين الآخرين حفاظا على سمعتها، ولكن في حالة رد الوديعة للعميل، فإن العميل

(1) مقابلة شخصية مع قيادي البنك الإسلامي الأردني.

سوف يفقد حقه في الأرباح لإخلاله بشروط العقد، فإذا شارك العميل المصرف في الاستثمار في منتصف السنة على سبيل المثال، فإن المصرف سوف يحتفظ بها في حساب الأرباح المعلقة حتى تأتي فترة استحقاقها ولكن لو سحب منها ولو قبل شهر واحد قبل تاريخ الاستحقاق، يفقد حقه في الأرباح حتى لو كانت معلقة وتؤول للمصرف الإسلامي. أما وجه الفرق بين هذا الحساب وحساب التوفير وحساب الإشعار فهي تتمثل في مرونة المصارف الإسلامية حيث غالبا ما تسمح بالسحب من هذا الحساب، ولكن يفقد المودع أرباحه، كما أن الفرق الثاني هو أن نسبة الأرباح التي توزع على هذه الحسابات هي أكثر من الحسابات الأخرى، كما أن المصارف الإسلامية تحتفظ بجزء قليل على شكل نقدي لمواجهة السحوبات يكون 10% من قيمة الوديعة لأجل[1].

المبحث الثالث: دور المصارف الإسلامية في التنمية الاقتصادية والاجتماعية والعلمية

المطلب الأول: وظيفة التمويل والاستثمار في المصارف الإسلامية

إن الوظيفة الرئيسة للمصارف الإسلامية والتقليدية هي التوسط أو ما يسمى بالوساطة ما بين المدخرين والمستثمرين، في توجيه الأموال من الوحدات ذات الفائض المالي إلى الوحدات ذات العجز المالي، وفي سبيل تحقيق هذا الغرض تقبل المصارف التقليدية الودائع مقابل فائدة وتعيد إقراضها، مقابل فائدة أكبر ولهذا تتحصل المصارف التقليدية على الجزء الأساسي من أرباحها من الفرق بين الفوائد المدينة والدائنة. أما المصارف الإسلامية فإن الوضع فيها مختلف بسبب تحريم الفائدة أخذا أو عطاءً، ولهذا اختارت المصارف الإسلامية القيام بهذه الوساطة على أساس عائد تتحصل عليه في صورة حصة في الربح، أو الخسارة، وبالتالي يكون المصرف الإسلامي أحيانا مضارباً بأموال المودعين،

(1) الهيتي، عبد الرزاق، **المصارف الإسلامية بين النظرية والتطبيق**، ص271.

وأحيانا أخرى رب المال للمتمولين، وله حصة في الربح تتحدد بناء على اتفاق مسبق بينه وبين عملائه، أما الخسارة فإنها تكون على رب المال، في حالة أنه لم يتعد أو يقصر في استثمار المال، انطلاقا من القاعدة الفقهية التي تقول: «الغنم بالغرم» ومعناها أن من ينل نفع الشيء فإنه يتحمل ضرره، أو أن يتحمل الفرد من الأعباء بقدر ما يأخذ من ميزات.

إن المصارف الإسلامية لها صيغ في الاستثمار، ليست موجودة في المصارف التقليدية فهي لا تقوم على الفائدة، وبعضها مفعل والبعض الآخر غير مفعل. منها المشاركة، والمضاربة، والمرابحة، والإجارة، وبيع السلم، والبيع بالتقسيط، والمزارعة، والمصانعة.

كما تعتبر وظيفة تقديم الخدمات من أهم الخصائص المميزة للنظام المصرفي المعاصر نظراً لما تحققه من عائد، فضلاً عن دورها في جذب واستقطاب العملاء وتحفيزهم على التعامل مع المصارف الإسلامية.

وبفضل ثورة المعلومات والتقدم التقني اتجهت المصارف الإسلامية نحو تطوير وتنمية الوظائف التي تقوم بها بما يلبي حاجة العملاء، وبما لا يتعارض مع أحكام وقواعد الشريعة الإسلامية[1]. كما تقوم المصارف الإسلامية بتقديم كافة الأعمال المصرفية الخدمية مستهدفة خدمة عملائها، وتيسير المعاملات المتصلة بشؤون أنشطتهم. ويحصل المصرف الإسلامي في مقابل هذه الأعمال على أجر يطلق عليه في المصرف الإسلامي عمولة، وهذا الأجر كسب حلال مشروع بوصف أن الإجارة ذاتها مشروعة، وحدد الفقهاء قواعدها، وشروطها[2]. وفي رأي آخر لا تختلف أوجه نشاط تقديم الخدمات من قبل المصارف الإسلامية عن أوجه النشاط الثانوي للمصارف التقليدية ماعدا خصم الكمبيالات التي لا

(1) خليفة، محمد حسن، **دور مؤسسات التمويل الإسلامية في دعم... الأعمال للصناعات الصغيرة**، ص278.

(2) الجمال، عزيب، **المصارف وبيوت التمويل الإسلامية**، ص59-60.

تجيزها الشريعة الإسلامية. كما أنه يمكن القول: إن المصارف الإسلامية تؤدي العديد من الخدمات التي تؤديها المصارف التقليدية، مع إحداث بعض التعديلات عليها حتى تصبح موافقة للشريعة الإسلامية. وأن أهم التعديلات التي أدخلت على الخدمات المصرفية تتمثل في: استبعاد الفائدة الربوية التي تتضمنها بعض الخدمات المصرفية الإسلامية كالاعتمادات المستندية وخطابات الضمان.

ولكن بعضهم يوجه الانتقاد إلى المنهج التقليدي في الاعتماد على اجتهاد الفقهاء القدامى دون النظر في المعاملات الحديثة للوصول إلى تخريج شرعي لمعاملات المصارف في عصرنا الحاضر، حيث إن بعض الفتاوي في بعض المعاملات تصلح في عصرهم، ولكنها لا تصلح في عصرنا، وهذا الاعتماد لن يمكن نظرية العمل المصرفي الإسلامي من صياغة بديل إسلامي للمصارف التقليدية وأعمالها، ولهذا يقترح لصناعة فقه معاملات الصيرفة الإسلامية منهجا يبدو أكثر تماسكا في انسيابه النظري، إذ ينطلق من القواعد الفقهية التي اعتمدها الأولون في استنباط وصناعة الأحكام الفقهية وليس من فتاويهم، وبذلك يفتح الباب واسعاً أمام التجديد والاجتهاد بالجديد من الرأي[1].

وتعتبر الخدمات المصرفية في المصارف الإسلامية الواجهة الرئيسة للمتعاملين مع المصرف، ووسيلة هامة لجذب المتعاملين الجدد، والمحافظة على المتعاملين، ويقدم المصرف الإسلامي كافة الخدمات التي يقدمها المصرف التقليدي، فيما عدا الخدمات المصرفية التي تتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية.

وتنقسم الخدمات المصرفية التي تقدمها المصارف الإسلامية إلى نوعين هما:

1 - خدمات مصرفية تتضمن عمليات ائتمانية.

2 - خدمات مصرفية لا تتضمن عمليات ائتمانية.

---

(1) شيخون، محمد، **المصارف الإسلامية**، دراسة في تقويم المشروعات الدينية والدور الاقتصادي والسياسي، ص176.

فالخدمات المصرفية التي تتضمن عمليات ائتمانية تخضع من قبل المصرف الإسلامي لعمليات الدراسة الائتمانية، ويتم تنفيذها كعمليات استثمارية، ويهدف المصرف من وراء تقديمه لهذه الخدمات تشغيل الأموال التي بحوزته سواء كانت أموال المساهمين أو المودعين ثم تحقيق الأرباح من وراء هذه الاستثمارات، سواء أكانت قصيرة الأجل أو طويلة الأجل. كما أن الخدمات التي تتضمن العملية الائتمانية تشمل المرابحة والإجارة بنوعيها التشغيلية، والمنتهية بالتمليك، والمضاربة وبيع السلم والاستصناع، والمشاركة، وغيرها من الخدمات الائتمانية الأخرى.

أما الخدمات المصرفية التي لا تتضمن عمليات ائتمانية فيتم تنفيذها، كخدمة مصرفية يتم أخذ عمولة أجر مقابل تقديم الخدمة، مثل خطاب الضمان والاعتماد المستندي والأوراق المالية والصرف الأجنبي وتأجير الخزائن الحديدية والبطاقات المصرفية.

المطلب الثاني: مساهمة المصارف الإسلامية في التنمية الاقتصادية والاجتماعية والعلمية.

لم يكن لفظ التنمية شائعا في الكتابات الإسلامية الأولى إلا أن المعنى قد استخدم بألفاظ مختلفة منها العمارة والتمكين والنماء والتثمير وقد ورد بعض هذه الألفاظ ومرادفاتها في القرآن الكريم وفي بعض الأحاديث النبوية الشريفة فقد عرفت التنمية في الإسلام: بأنها العمارة وهذا اللفظ له معنى أوسع من مفهوم التنمية في الاقتصاد الوضعي انطلاقا من قوله تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَٱسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوٓاْ إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّى قَرِيبٌ مُّجِيبٌ﴾[1] فالعمارة عامة شاملة تشمل جميع نواحي الحياة وكل ما فيه مصلحة الفرد والأمة؛ لأن العمارة تدل على جوانب التنمية المختلفة بمعنى يتسع أكثر من التنمية المادية فالعمارة هي التنمية الشاملة في الإسلام، كما أنها تعني الحياة الطيبة للإنسان، أن الإسلام

(1) سورة هود، الآية: 61.

يهتم بعمق بمشكلة التنمية الاقتصادية ولكن يعالجها في إطار التنمية البشرية لأن الهدف الأساسي للإسلام هو هداية الإنسان نحو الطريق المستقيم.

إن المفهوم الإسلامي للتنمية له خصائص الشمولية والتوازن بحيث يشمل الجوانب المادية والروحية معاً ويلبي حاجات الفرد والجماعة في تناسق تام فالجهد التنموي يهتم بالإنسان، وهذا يعني أن التنمية موجهة للإنسان، ولترقية حياته المادية والاجتماعية والثقافية والبيئية المحيطة به. فعملية التنمية في المفهوم الإسلامي هي نشاط متعدد الأبعاد ولا يقتصر على جانب دون آخر. فالإسلام يسعى إلى إحداث التوازن في الحياة بين العوامل والقوى المختلفة وبذلك تصبح التنمية في المفهوم الإسلامي تنمية الأفراد والمجتمعات مادياً وروحياً وأخلاقياً واقتصاديا، وهذا يحقق الرفاهية الاقتصادية والاجتماعية للمجتمع. فالتنمية ليست عملا اختياريا في نظر الإسلام كما أنها ليست ضرورة تمليها ظروف تاريخية وإنما هي فريضة إسلامية قبل أن تكون فريضة وطنية لا يتحقق الإسلام إلا إذا توافرت في المجتمع الإسلامي[1] النظرة الشاملة للمجتمع التي يتبناها الإسلام تحتم على المصرف الإسلامي ألّا ينصرف إلى الأنشطة الاقتصادية فقط دون محاولة المساهمة في تقديم بعض الخدمات للمجتمع للتخفيف من معاناة أفراده وحل بعض مشاكلهم التي يمكن أن يتعرضوا لها[2] حيث تقوم المصارف الإسلامية على أساس اجتماعي ذي طبيعة خاصة يكاد يكون منعدماً في المصارف التقليدية، ويعتبر النشاط الاجتماعي من المجالات غير التقليدية التي استطاعت المصارف الإسلامية أن يكون لها دور بارز فيها، فالمصارف الإسلامية تسعى إلى تحقيق التكافل الاجتماعي من خلال توزيع استثماراتها المباشرة، وغير المباشرة بين مختلف القطاعات، وتأخذ بعين الاعتبار عند دراسة الجدوى الاقتصادية العائد الاجتماعي إلى جانب العائد المادي، وتفضل المشاريع التي تلبي الاحتياجات التمويلية للفقراء أولا ولا يمول المصرف الإسلامي الأنشطة

(1) النمري، خليفة بن سليمان، **التنمية في المنظور الإسلامي**، ص6-9.

(2) www.Houralhaq.maktobblog.com

الضارة بالمجتمع لأنه ملتزم بأحكام الإسلام التي تحرم كل خسارة وخبيث[1] الصفة الاجتماعية للمصرف الإسلامي تفرض عليه أن يدخل المكاسب الاجتماعية والمكاسب النفسية من بين حساباته عندما يدرس جدوى المشروعات، وبدون هذه النظرة العريضة للمسؤولية الاجتماعية، فإن المصارف الإسلامية تفقد الكثير من عناصر ها المتميزة، وبالتالي فإن الصفة الاجتماعية للمصارف الإسلامية تؤثر في وضع الاستراتيجيات التنموية والاستثمارية ومعايير قبول أو رفض الاستثمارات التي يمكن أن يدخل فيها المصرف الإسلامي إما بنفسه أو مشاركا مع الآخرين من أفراد أو شركات استثمارية[2]، المصارف الإسلامية تعمل على تحقيق الإنماء الجاد وفق منهج شرع الله -عز وجل، ولذا فإن الإحساس بالمسؤولية الاجتماعية للمصرف يصدر من إيمان أفراده بمسؤوليتهم، في تحقيق الأهداف التي أمر الله سبحانه وتعالى بها، وذلك بالعمل بالأموال والانتفاع بها وتوظيفها في خدمة أفراد المجتمع، والمبدأ العام الحاكم هنا هو أن المال مال الله، وأن الناس مستخلفون فيه تصديقا لقول الله تعالى: ﴿ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَأَنفِقُواْ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسۡتَخۡلَفِينَ فِيهِۖ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَأَنفَقُواْ لَهُمۡ أَجۡرٞ كَبِيرٞ﴾[3] إن دور المصارف الإسلامية في عملية التنمية الاقتصادية والبشرية، ليس فقط اعتمادا على التمويل بالمشاركة في الربح والخسارة بدلا من الفائدة، بل أيضاً من خلال مفاهيم صحيحة لوظيفة رأس المال في المجتمع، وهو أمر مشتق من مفهوم الاستخلاف، ولقد قطعت المصارف الإسلامية مرحلة أولية في سبيل إتمام هذا الدور رغم محدودية عددها بالمقارنة بالمصارف التقليدية العاملة بالفوائد، والتي ورثنا نظامها من العالم الغربي، فالصفة التنموية للمصارف الإسلامية تستلزم التركيز على التنمية النفسية والعقلية والاجتماعية في المجتمع الذي توجد فيه، فإذا كان الدور الاقتصادي للمصارف التقليدية هو تجميع الموارد وتوجيهها إلى خدمة رؤوس الأموال بغرض تحقيق الربح، فإن دور

(1) الرفاعي، فادي محمد، **المصارف الإسلامية**، ص58.

(2) الهواري، سيد، **الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الإسلامية**، ص159.

(3) سورة الحديد، الآية: 7.

المصارف الإسلامية النهوض بالمجتمع أولاً، ثم تحقيق الربح، أي: أن لدى المصارف الإسلامية أولويات في الاستثمار، ومعايير تكون في صالح المجتمع أولاً وأخيراً، فشعار المصارف الإسلامية هو التنمية لصالح المجتمع بكافة شرائحه وقطاعاته المختلفة[1] ويمكن أن نختار التعريف التالي للتنمية الاقتصادية في الفكر الإسلامي بأنها عبارة عن نشاط مُوَجّه إلى تحقيق الحد الأقصى من الرفاه الإنساني في كل مظاهره المباحة وإلى بناء قوة الأمة في المجالات المطلوبة شرعا لكي تقوم بدورها في العالم[2].

إن النظرة الشاملة للمجتمع التي يتبناها الإسلام تحتم على المصرف الإسلامي ألا ينصرف إلى الأنشطة الاقتصادية فحسب، دون المساهمة في تقديم بعض الخدمات للمجتمع للتخفيف من معاناة أفراده وحل مشاكلهم. فالمصارف الإسلامية شأنها في ذلك شأن غيرها من المؤسسات الموجودة في أي مجتمع، إنما هي مؤلفة من مجموعة أشخاص يتعاملون مع جمهور من الناس في بيئة اجتماعية محددة، ولابد لهذه المجموعة من التأثر ببيئتها الاجتماعية، كما لابد لها من التفاعل بما يقوم في تلك البيئة من أفكار ومبادئ، وبما يحصل فيها من أحداث؛ لذلك نجد أن المصارف الإسلامية تسهم في تقديم الخدمات الاجتماعية والإنسانية للمجتمع الذي توجد فيه وترصد لها المبالغ في موازناتها السنوية، فالمصارف الإسلامية مطالبة بالمساهمة بفاعلية في تقديم هذه الخدمات، بل هي أجدر بذلك من المصارف التقليدية؛ لأنها محكومة بالقواعد الشرعية التي تحتم على أصحاب المال المساهمة في أعمال البيئة الاجتماعية. ولقد أكدت الأبحاث أن المصارف الأكثر تعاطفا في حساسيتها لبيئتها الاجتماعية قد استطاعت فعلا أن تكون أكثر إيجابية في الأجل الطويل[3] ولعل من أهم الأدوات التي يمكن

---

(1) الغزالي، بلقاسم محمد، **دور المؤسسات المصرفية الإسلامية في التنمية الاجتماعية**، ص9.

(2) الشايجي، وليد خالد، **المدخل إلى المالية العامة الإسلامية**، ص411.

(3) www.monzerkahf.com

للمصرف الإسلامي استخدامها في سبيل تحقيقه لأهدافه الاجتماعية والإنسانية في المجتمع الذي يوجد فيه هي خدمة القرض الحسن وخدمة صندوق الزكاة وخدمة الصندوق التبادلي وخدمة إدارة الممتلكات والوصايا والتركات والتبرعات والمساعدات.

كما عملت المصارف الإسلامية على الإسهام في إنشاء مؤسسات، أو منظمات إسلامية، دولية أو محلية تساعد في تحقيق التنمية الاقتصادية، وذلك عن طريق تقديم المساعدات المالية لها بغرض تنفيذ برامجها التنموية، كذلك تقوم هذه المصارف من خلال معاملات المصارف الإسلامية الاقتصادية، والمالية بنشر الوعي الديني في المجتمع الإسلامي، وتعليم الأفراد الأسس والأصول لتلك المعاملات، ولقد ظهر تباين واضح في انتشار فقه المعاملات وعلم الاقتصاد الإسلامي الذي أصبح يدرس في كثير من الجامعات في دول العالم، والفضل في ذلك يعود إلى المصارف الإسلامية من خلال الأبحاث والرسائل والدراسات في هذه الموضوعات[1]. وبناء على ذلك يتحتم على المصارف الإسلامية أن تقوم بدورها الإعلامي في المجتمع في ظل المنافسة بينها وبين المصارف التقليدية، وأن تسعى إلى توضيح طبيعة عملها وأهدافها وكيفية أداء خدماتها خاصة أن الكثير من أفراد المجتمع لا يرون أن هناك اختلافا بين الاثنين سواء كان ذلك في مجال الاستثمار أو الخدمات. ويتم ذلك من خلال عقد المؤتمرات والندوات واستغلال المجال الإعلامي في المجتمع بوسائله المختلفة. كذلك ينبغي على المصارف الإسلامية أن تكثف جهودها في حل الإشكالية التي تحدث أثناء تطبيق بعض المعاملات مما يجعلها تتجه في اتجاه مخالف لأحكام الشريعة الإسلامية. أي أن المقصود هو تقييم التطابق النظري والعملي في المصارف الإسلامية. كما يجب أن يسمح لأعضاء الرقابة الشرعية بتتبع سير العملية المصرفية في المصارف الإسلامية لا مجرد الاكتفاء بما يعرض عليهم فقط.

(1) عبادة، إبراهيم عبد الحليم، **تمويل التبادل التجاري في الدول الإسلامية**، ص40.

المطلب الثالث: مدى مساهمة المصارف الليبية العاملة في تنمية الودائع لديها:

في إطار التحول نحو الصيرفة الإسلامية في ليبيا خاصة بعد منع الفائدة أخذًا وعطاء لتتحول كل المصارف العاملة إلى مصارف إسلامية، ولكن ما لاحظه الباحث في هذا التحول أن المصرف المركزي الليبي مازال يتخبط في عملية التحول خاصة أن قرار التحول لم يكن تدريجيا ولم يقم بالاستفادة من التجارب السابقة التي تساعده في عملية التحول، كما أن المصارف العاملة لا يوجد تنسيق فيما بينها فكل مصرف ينفذ برنامجه الخاص به، فمثلا على سبيل المثال لا الحصر في برنامج التدريب للموظفين الذي ينبغي أن يقوم به كل مصرف لكي يستطيع التحول نرى المصارف تنفق آلاف الدولارات دون جدوى فترسل موظفيها إلى الخارج إلى مراكز غير متخصصة لكي يتدربوا متناسية أن الأنسب والأفضل للتدريب هو المصرف الإسلامي نفسه فكل التدريب الذي يعمل حاليا في هذه المصارف بدون جدوى وبدون دراسة، وإنما هي قرارات ارتجالية من قياديي هذه المصارف فلا توجد خطط ولا دراسات للتحول فإذا استمرت هذه المصارف بهذه الخطى فإنها سوف تتعثر ولن تصل إلى التحول الكامل، فتنمية الودائع هي الركيزة الأساسية التي من خلالها ينطلق المصرف الإسلامي، ومن خلال تنوع استثمارات هذه الودائع يستطيع العميل أن يختار استثماراته والمدة الزمنية التي يريدها.

ولكن بعد إلغاء الفائدة في هذه المصارف نراها تعتمد فقط على بيع العملة الأجنبية التي تتحصل عليها من المصرف المركزي والمرابحة وبعض الخدمات الأخرى ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هل تستطيع المصارف الليبية العاملة أن تغطي تكاليفها التشغيلية وتحقيق أرباح؟ لا أعتقد أن هذه المصارف ستنجح بهذه الاستراتيجية التي تنفذها الآن والذي مازال يبقيها هو أن أغلبها مصارف عامة تتبع الدولة، وهذا أيضاً ربما يشكل عائقا في عملية التحول.

النتائج والتوصيات:

المصارف الإسلامية بحكم رسالتها ومنهج عملها، مؤسسات اقتصادية ذات أبعاد اجتماعية، هدفها الرئيسي هو خدمة المجتمع المسلم بجميع فئاته، واستقطاب ودائعه واستثمارها الاستثمار الحلال ساعية إلى مرضاة الله سبحانه وتعالى، ومرسخّة المثلَ العُلْيَا للمنهج الإسلامي بشكل عام، وفي مجال المعاملات المالية والمصرفية بشكل خاص.

فمن خلال الدراسة النظرية والعملية داخل المصارف الإسلامية تبيّن أن هناك بعض الغموض يحيط ببعض الحسابات مثل حسابات التوفير، فلا نعلم الأموال التي تدخل في حسابات الاستثمار كيف يعاملها المصرف؟ هل هي قروض مضمونة على المصرف لا يغرم فيها إلا بالتعدي والتقصير؟ أم هي أموال مضاربة مثل الأجزاء التي لا تشارك في عمليات الاستثمار وكذلك الودائع الأخرى سواء كانت لأجل أو ادخاراً.

التوصيات:

1 - على المصارف الإسلامية أن تعمل على استثمار ودائع أفراد المجتمع وأن توفر وتفعّل أدوات الاستثمار الإسلامية الأخرى.

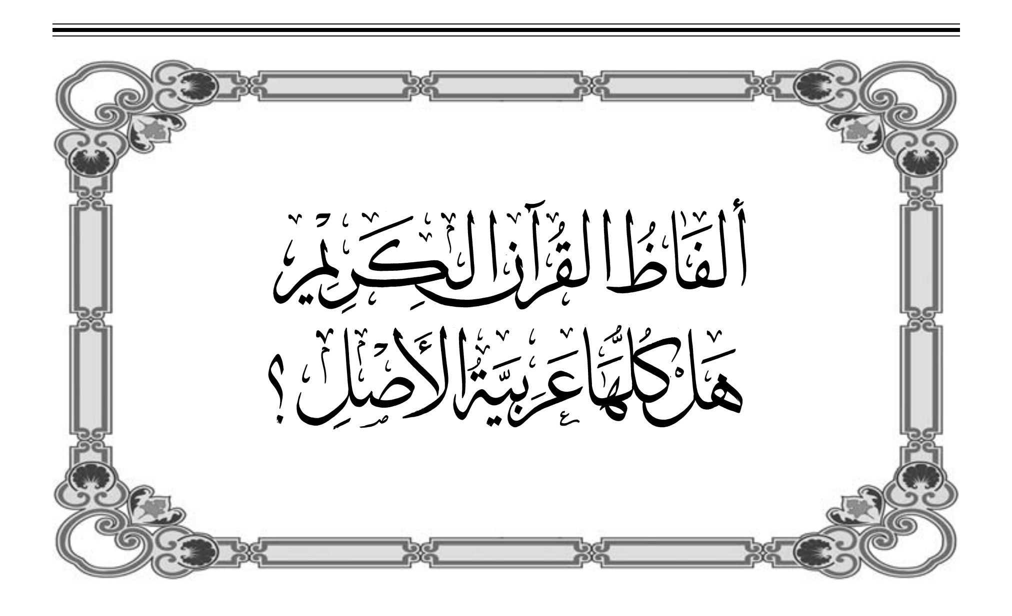
2 - على المصارف أن توضح للعميل وضعية الأموال غير المستثمرة من أمواله هل يد المصرف الإسلامي عليها يد ضمان أم أمان.

3 - على المصرف المركزي الليبي أن يشجع أفراد المجتمع على استثمار أموالهم لدى المصارف من خلال توفير أدوات الاستثمار المناسبة، وتحديد سقوف لهذه الاستثمارات.

المراجع

- القرآن الكريم.
- الجمال، غريب (1987). **المصارف وبيوت التمويل الإسلامية**، جدة، المملكة العربية السعودية، دار الشروق للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى.
- الحسيني، أحمد بن حسن (1999). **الودائع المصرفية، أنواعها استخدامها استثمارها (دراسة شرعية اقتصادية)**، بيروت، لبنان، دار ابن حزم، الطبعة الأولى.
- خلف، فليح حسين (2006). **المصارف الإسلامية**، عمان، الأردن، دار عالم الكتاب للنشر والتوزيع.
- خليفة، محمد ناجي حسن (2005). **دور مؤسسات التمويل الإسلامية في دعم حضانات الأعمال للصناعات الصغيرة**، اتحاد المصارف العربية، بيروت، لبنان، دار رياض الصلح.
- الرفاعي، فادي محمد (2004). **المصارف الإسلامية**، بيروت، لبنان، دار منشورات الحلبي الحقوقية، الطبعة الأولى.
- الشائجي، وليد خالد (2005). **المدخل إلى المالية العامة الإسلامية**، عمان، الأردن، دار النفائس، الطبعة الأولى.
- شحادة، موسى (1989). **فلسفة ومنهجية العمل المصرفي الإسلامي**، اتحاد المصارف العربية، المصارف الإسلامية.
- شيخون، محمد (2002). **المصارف الإسلامية دراسة في تقويم المشروعات الدينية والدور الاقتصادي والسياسي**، عمان، الأردن، دار وائل للنشر.
- عبد الله، خالد أمين، وحسين سعيفان (2008). **العمليات المصرفية الإسلامية الطرق المحاسبة الحديثة**، عمان، الأردن، دار وائل للنشر، الطبعة الأولى.
- الغزالي، بلقاسم محمد (2002). **دور المؤسسات المصرفية الإسلامية في التنمية الاجتماعية (تحليل نظري ودراسة تطبيقية على مصارف إسلامية**، مؤتمر المؤسسات المصرفية الإسلامية في الاستثمار والتنمية.
- القري، محمد علي (1996). **الحسابات والودائع المصرفية**، الدورة التاسعة لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي، العدد التاسع، الجزء الأول.

- **هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية**، المنامة البحرين، 1996.
- الهيتي، عبد الزراق (1998). **المصارف الإسلامية بين النظرية والتطبيق**، عمان، الأردن، دار أسامة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى.
- النمري، خليفة بن سليمان (2004). التنمية في المنظور الإسلامي، بحث مقدم للمشاركة في ندوة بعنوان «الإسلام في شرق آسيا حضارة معاصرة» التي تقيمه رابطة العالم الإسلامي بالتعاون مع جامعة جن جي.
- عبادة، إبراهيم عبد الحليم (2008). **تمويل التبادل التجاري في الدول الإسلامية**، عمان، الأردن، دار النفائس.
- قحف منذر (2005)... الودائع في المصارف الإسلامية، الأردن، بحث مقدم لمؤسسة... الودائع في المملكة الأردنية الهاشمية.
- الهواري سيد (1980) الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الإسلامية (التنظيم في المصارف الإسلامية) الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، الطبعة الأولى.
- مقابلة شخصية مع قيادي البنك الإسلامي الأردني، 3102م.
- Ahmad, Ausaf. (1997). Structure of Deposits In Selected Islamic Banks Implications for Deposit Mobilization, Research Paper Nº48, Jeddah, Islamic.
- www.hourlhaq.maktobbtog.com
- www.monzer.kahf.com



أ. د. الطاهر خليفة القراضي*

إن هذه القضية قضية قديمة متجدّدة، تشكل جدلا وحوارا عميقين بين فريقين يرى كلٌّ منهما أنه على حقٍّ: الأول أنصار عروبة القرآن الكريم بكل ألفاظه، ومفرداته، وبكل أساليبه وتراكيبه. والآخر أنصار عروبة القرآن بكل أساليبه وتراكيبه، وتعابيره، وليس بكل ألفاظه ومفرداته.

الفريق الأول:

يرى أصحاب هذا الفريق أنه لا يمكن أن تكون بالقرآن الكريم مفردات ـ أو مفردة ـ غير عربية وذلك لأن الله سبحانه وتعالى قال في كتابه العزيز: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[1]، وقال: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم بَعْدَمَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا وَاقٍ﴾[2]، وقال:

(*) جامعة الزاوية.

(1) سورة يوسف، الآية: 2.

(2) سورة الرعد، الآية: 37.

﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾[1]، وقال: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ ٱلْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا﴾[2]، وقال: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِىٍّ مُّبِينٍ﴾[3]، وقال: ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾[4]، وقال: ﴿كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾[5]، وقال: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ هُدًى وَشِفَآءٌ﴾[6]، وقال: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾[7]، وقال: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[8]، وقال: ﴿وَمِن قَبْلِهِۦ كِتَٰبُ مُوسَىٰٓ إِمَامًا وَرَحْمَةً وَهَٰذَا كِتَٰبٌ مُّصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا لِّيُنذِرَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ وَبُشْرَىٰ لِلْمُحْسِنِينَ﴾[9].

ومما لا شك فيه أن هذه النصوص القرآنية تؤكد عروبة القرآن، ومن ثمّ، فإذا قلنا إن بالقرآن ألفاظا غير عربية، فإن ذلك يناقض ما جاء في هذه النصوص والآيات القرآنية الصريحة التي تنصُّ على عروبة القرآن. وحيث إن الله قد أكد عروبة القرآن، فإنه من غير المنطقي ولا المعقول أن نزعم أن في القرآن مفردات غير عربية الأصل، ذلك أن وجود ألفاظ غير عربية في القرآن الكريم يناقض مبدأ الإعجاز القرآني؛ فكيف يمكن أن يأتي القرآن بلغة غير عربية لإعجاز العرب؟[10].

---

(1) سورة النحل، الآية: 103.
(2) سورة طه، الآية: 110.
(3) سورة الشعراء، الآيات: 193-195.
(4) سورة الزمر، الآية: 27.
(5) سورة فصلت، الآية: 3.
(6) سورة فصلت، الآية: 44.
(7) سورة الشورى، الآية: 5.
(8) سورة الزخرف: الآية: 3.
(9) سورة الأحقاف، الآية: 11.
(10) انظر رأي أبي جعفر محمد بن جرير الطبري كما أورده أحمد عبد الله هاشم: =

ومن الباحثين المعاصرين من يرى أن العلماء العرب قد أكدوا أن القرآن الكريم عربيٌّ من حيث المفردات والتراكيب، ولذلك لا يجوز لنا أن نفصل بين المفردات والأساليب في القرآن الكريم عند الخوض في قضية عروبة القرآن الكريم. فالاعتراف بوجود ألفاظ أو مفردات أعجمية في القرآن الكريم يتقاطع مع عروبته. فما توصّل إليه هؤلاء العلماء هو ما ورد صريحا في القرآن الكريم بنفي العجمة عليه، وهذا أمرٌ صريح بنفي العجمة على أساليبه وتراكيبه ومفرداته وألفاظه[1].

وبناء على فهم النصوص القرآنية المذكورة أعلاه، يرى كثير من العلماء[2] التسليم بوجود ألفاظ أعجمية في القرآن الكريم فيه مخالفة صريحة لما أكّده جلّ جلاله من عروبة القرآن.

وأعتقد أن بعض الباحثين يعالج قضية «وجود ألفاظ غير عربية في القرآن الكريم» بشيء من المماحكة والشطط انطلاقا من العاطفة القومية والدينية التي لا يدعمها دليل قاطع، وقد لا يسلّم بها العقل تسليما قطعيا مطلقا. فتجد من يقول بأن «كثيرا من العلماء يقولون بأولوية اللغة العربية وتقدمها على غيرها من اللغات، وأنّ كلّ لغة سواها إنما حدثت بعدها...»[3] كما تجد من يقول: «ولم

= «قضية المعرّب في ألفاظ القرآن الكريم» **مجلة كلية اللغة العربية والدراسات الإسلامية**، جامعة بنغازي (العدد الأول، السنة الأولى، 1973-1974، ص247-275)، ص254، 255.

(1) انظر: محمد كريم الكواز، **الأسلوب في الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم**، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ط1، 1426 هجرية، ص190.

(2) من مثل الدكتور إبراهيم رفيدة «القرآن واللغة العربية» **مجلة كلية الدعوة الإسلامية** (العدد: 2، 1985، ص39-49)، والدكتور أحمد عبد الله هاشم «قضية المعرب في ألفاظ القرآن الكريم» **مجلة كلية اللغة العربية والدراسات الإسلامية**، جامعة بنغازي (العدد الأول، السنة الأولى 1973-1974، ص247-275).

(3) أحمد عبد الله هاشم، «قضية المعرّب في القرآن الكريم» **مجلة كلية اللغة العربية والدراسات الإسلامية**، جامعة بنغازي (العدد الأول، السنة الأولى 1973-1974، ص247-275)، ص264.

تكن [اللغة العربية] بحاجة إلى الاستعارة، أو الأخذ والنقل، فقد كانت هي النبع الذي صدرت عنه بقية الألسن واللغات المحيطة بها على مرّ الزمان، وبذا كان هذا الكمال المعجز في القرآن الكريم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه»(1).

فهذه الآراء في حاجة إلى دليل لتكون قادرة ـ علميا ومنطقيا ـ على إقناع مَن يريد أن يقتنع دونما انجراف وراء العاطفة والحماس القومي أو الديني والعقدي غير المشفوع بالدليل والبرهان. وإلا كيف نستطيع أن نقنع غير المسلم بأن اللغة العربية هي أم اللغات العالمية، وأن كلّ اللغات عالة على العربية، وأن العربية هي التي أنجبت كل اللغات الموجودة في العالم قديمِهِ وحديثِهِ عندما نقول ما معناه أن اللغات العالمية الحيّة الآن وليدة اللغة العربية ؟؟؟(2) لا شك أن في هذه الأحكام تعاطفا ـ من أساتذتنا، وعلمائنا الأجلاء ـ مع اللغة العربية، وانحيازا لها بغية تبرئة القرآن مما يظنون أنها تهمة يجب أن تُدحض وتُدفع عنه. فلا شك أن علماءنا قد «فعلوا ذلك ليدرأوا عن العربية شبهة العجمة ويبرئوها من تهمة الدخيل، وظنوا أنهم استطاعوا ذلك فقالوا: (ليس في كتاب الله شيء من لغة العجم)... وقد جهدوا جهدهم في الْتماس الأصول العربية لجميع الكلمات الأعجمية فجاءوا من ذلك بما لا يتفق مع فضلهم... ولقد غالىٰ الأقدمون في تقديس العربية حتى ادّعوا أن واضعها الأول هو الله سبحانه، محتجين بقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا﴾(3) وهي حجة لا تنهض بدعواهم إلا إذا ثبت أن الأسماء التي علمها اللهُ آدمَ كانت عربية»(4).

(1) علي فهمي خشيم، **هل في القرآن أعجمي؟ نظرة جديدة إلى موضوع قديم**، بيروت: دار الشرق الأوسط، الطبعة الأولى، 1997، ص32.

(2) انظر: رفيق معلوف، «العربية هي أم اللغات» **مجلة العربي الكويتية** (العدد 533 أبريل 2003، ص16-23).

(3) سورة البقرة، من الآية: 30.

(4) أحمد حسن الزيات، **وحي الرسالة**، بيروت: دار الثقافة، ط: 10، 1985، ج3، ص178–179، ويتفق مع الزيات في هذا الرأي عبد القادر بن مصطفى المغربي. كتاب الاشتقاق والتعريب. القاهرة، مطبعة الهلال، 1908، ص26–27.

إن نظرية إعادة كل الألفاظ الأعجمية إلى أصول عربية ـ وهي النظرية التي نادى بها علماؤنا وأساتذتنا الأفاضل ـ لا تبعد كثيرا عما نادى به العلماء اللغويون الأتراك الذين يرون أن اللغة التركية هي أمٌّ ومصدرٌ لكل اللغات الأوروبية ولذلك اعتمدوا في معاجمهم ما ورد إليهم من اللغتين الإنجليزية والفرنسية على اعتبار أن الاقتراض من اللغات الأوروبية يُعدُّ إعادة لتلك الألفاظ إلى موطنها الأصلي[1]. فهذا المنطلق هو نفسه الذي انطلق منه علماؤنا لإثبات أن العربية هي أم اللغات العالمية، ولغات الجوار. ومن ثمّ لا يكون بالقرآن أعجمي. وما دامت العربية - حسب هذا المفهوم- هي الأصل لكل اللغات العالمية، فهذا يقودنا إلى أن نقول: ليس هناك في هذا العالم إلا لغة واحدة وهي اللغة العربية، وفي ذلك ما فيه من التعسف الذي قد لا يقبله المنطق والعقل لدى غير المنادين بهذه النظرية.

وأما قضية تقديس اللغة العربية، وجعلها لغةً لسيدنا آدم عليه السلام إلى درجة أنه نظم بها شعراً[2] فإن ذلك أمرٌ لم تأتِ به النقول الموثقة، ولم تثبته البحوث والدراسات، ولم ترد بشأنه آراء قطعية لا تقبل النقاش. وما دام الأمر كذلك، فإنه من المستحيل أن نقطع بما أورده أساتذة اللغة العربية من أن العربية هي أم كل اللغات العالمية، والمجاورة آنذاك.

ثمّ كيف يمكن أن نقنع غير المسلم بأننا لسنا متعصبين، أو متعاطفين مع اللغة العربية عندما نقول: «لقد اكتفينا هنا بتقديم بعض الأمثلة على خطأ الآراء القائلة بأن العربية، لغة القرآن الكريم، كانت في حاجة إلى أن تأخذ من اللغات الأخرى ما لم يكن فيها من ألفاظ. ولم يكن الدافع في ما ذهبنا إليه من نفي

(1) انظر: روبرت ل. كوبر .**التخطيط اللغوي والتغير الاجتماعي**، ترجمة الدكتور خليفة أبو بكر الأسود، مجلس الثقافة العام، بنغازي، الطبعة الأولى 2006، ص278 مع ملاحظة أن صاحب هذا الكتاب أطلق على هذه النظرية اسم «نظرية الشمس الكبرى» وربما يكون ذلك من باب المجاز أو من باب الإشارة إلى الشطط والغلو في مبدأ هذه النظرية.

(2) انظر: الطاهر خليفة القراضي، **من هنا وهناك قطوف من الأدب واللغة**، مجلس الثقافة العام، بنغازي، ط. 1، 2006، ص221.

العجمة عن الكتاب العزيز من باب التعصب للغة الشريفة، ولكن هذا ما يثبته التحقيق والتنقيب والبحث العلمي النزيه»[1].

إن أحكاماً مرسلة من مثل هذه الأحكام ليست قادرة على النهوض بهذه الدعوى الجادة والملحّة لإثبات خُلُوّ القرآن الكريم من الألفاظ الأجنبية، ذلك أن هذا الزعم ليس له من الأدلة ما يقبله العقل ويصدقّه، أو ما يدعمه النقل ويؤيده.

الفريق الثاني:

يرى أصحاب هذا الفريق أن القرآن الكريم عربيٌّ في كلّ أساليبه، وتراكيبه وتعابيره، وليس عربيا بكل ألفاظه، ومفرداته. ويرون أن النصوص القرآنية الواردة في مقدمة البحث إنما تصف القرآن الكريم، وتحكم عليه بعروبته من حيث الأساليب والتراكيب، وليس من حيث أصول المفردات وجذورها. كما أنهم لا ينكرون أن الألفاظ غير عربية الأصل، والموجودة في القرآن الكريم، أدخلها العرب إلى اللغة العربية قبل نزول القرآن الكريم حيث أخضعوها للسانهم، وطبّقوا عليها قواعد صرفهم، ومخارج أصواتهم، فصارت عربية بالتعريب والاستعمال حتى وإن لم تكن عربية الأصل. فهذا القرطبي مثلا، يتفق مع الفريق الأول على أن القرآن الكريم ليس به كلام مركب على غير أساليب العرب، ويتفق أيضاً مع الفريق الثاني على أن بالقرآن الكريم ألفاظا غير عربية الأصل ولكنها من القلة بحيث لا تجعل القرآن غير عربيّ أو الرسول صلى الله عليه وسلم غير عربيّ[2] وليس بمستبعد أن تكون العرب العاربة قد أدخلت في لغتها ألفاظا «في الأصل أعجمية لكن استعملتها العرب، وعرّبتها فهي عربية بهذا الوجه. وقد كان للعرب العاربة التي نزل القرآن بلسانها بعض مخالطة لسائر

(1) علي فهمي خشيم، **هل في القرآن أعجمي؟**، ص31-32.

(2) انظر: **الجامع لأحكام القرآن**، دار الشام للتراث، بيروت، ط2، 1952، ج1، ص68.

الألسنة... فعلقت العرب بهذا كلّه ألفاظا أعجمية غيّرت بعضها بالنقص من حروفها، وجرت إلى تخفيف ثقل العجمة، واستعملتها في أشعارها ومحاوراتها، حتى جرت مجرى العربي الفصيح ووقع بها البيان، وعلى هذا الحد نزل بها القرآن...»[1]. فوجود مفردات غير عربية الأصل في القرآن الكريم لا يقدح في عروبته أسلوبا وتراكيبَ، ولا يتنافى أو يتعارض مع الفهم السليم للآيات القرآنية التي تنص صراحة على عروبة القرآن. ذلك أن هذه المفردات لم تعد أعجمية دخيلة، بل أصبحت عربية متداولة بين العرب قبل نزول القرآن الكريم؛ فعندما نزل القرآن، نزل «بلغة العرب وعلى أساليب العرب في كلامهم، فألفاظه عربية إلا ألفاظا قليلة عرِّبت وأُخذت من اللغات الأخرى، ولكن هضمتها العرب وأجرت عليها قوانينها»[2]. لقد كان العرب «يقتبسون من لغات الأعاجم ما شاؤوا [كذا] وشاءت حاجتهم، ثم لا يأنفون من استعمال هذه الكلمات المعرَّبة. ولا يخرج كلامهم بها عن حدّ الفصاحة. ولا يفقد رونق عروبته وتأثير بلاغته»[3] «ومما صرّح به العلماء في بحث الكلمات المعرَّبة الواردة في القرآن ـ أن تلك الكلمات لا تؤثر في عروبة القرآن ولا تخرجه عن كونه (قرآنا عربيا) كما أخبر الله تعالى. وهؤلاء فصحاء العرب أنفسهم كانوا يستعملون الكلمات الأعجمية في منظومهم ومنثورهم ويَبقون مع هذا فصحاء بلغاء وكلامهم فصيحا بليغا»[4]. ومع ذلك فإن العلماء الذين ينادون بعدم وجود أعجمي في القرآن الكريم، إنما جاءوا من خلفية تنزيه القرآن تماشيا مع

(1) هذا رأي ابن عطية في مخطوطه **المحرر الوجيز** نقلاً عن أحمد عبد الله هاشم: «قضية المعرّب في ألفاظ القرآن الكريم» **مجلة كلية اللغة العربية والدراسات الإسلامية**، جامعة بنغازي (العدد الأول، السنة الأولى 1973-1974، ص247-275)، ص253، كما أورد أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي هذا النص منسوباً لابن عطية دون إشارة إلى المخطوط الذي ذكره أحمد هاشم، انظر القرطبي، الجامع، ج1، ص68-69.

(2) أحمد أمين، **فجر الإسلام**، بيروت: دار الكتاب العربي ط10، 1969، ص195.

(3) عبد القادر بن مصطفى المغربي، **كتاب الاشتقاق والتعريب**، القاهرة، مطبعة الهلال 1908، ص25.

(4) المصدر السابق، ص70.

فهمهم لعروبته كما أوردها الله جلّ جلاله بالآيات المذكورة آنفا. وقد حاول بعضهم أن ينفي وقوع الأعجمي في القرآن ذهابا إلى أن وقوعه فيه ينفي كونه عربيا، وقد قال تعالى إنه عربيٌّ. لكن قول هذا البعض أصبح مغمورا بأقوال جِلَّة العلماء وكبار الباحثين. وقد استدلوا على الوقوع بأدلة كثيرة: منها ما أخرجه ابن جرير بسند صحيح عن أبي ميسرة التابعيّ الجليل قال: (في القرآن من كلّ لسان). وقال آخر: «لما حوى القرآن علوم الأولين والآخرين ونبأ كل شيء، فلا بدّ أن تقع فيه الإشارة إلى أنواع اللغات والألسن لتتم إحاطته بكل شيء فاختير له من كل لغة أعذبها وأخفها وأكثرها استعمالا للعرب»[1].

وقد أشار ابن عاشور إلى أن السيوطي، وابن الجوزي يريان أن القرآن الكريم به ألفاظ معرّبة. ويفهم من هذه الإشارة أنّ ابن عاشور يقرّ ما جاء عن هذين العالمين، وغيرهما من أن القرآن الكريم به ألفاظ غير عربية الأصل[2].

فهل يعيب القرآن الكريم أو يشينه أن يكون قد نزل على العرب بما كان متداولا عندهم من الألفاظ غير العربية الأصل ما دام العرب قد طوّعوها وأخضعوها للسانهم فصارت عربية بالتعريب والاستعمال حتى لو لم تكن في الأصل عربية؟. خاصة، و«أن الكلماتِ المعرَّبَةَ عربيةٌ أو بقوة العربية حتى لا يكون ثمّ فرق في صحة الاستعمال بينها وبين تلك التي تكون عربية الأصل»[3] ثمّ أوَليس «ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب»؟[4] الألفاظ غير العربية التي وردت في القرآن الكريم فقدت عجمتها، واكتسبت عروبتها قبل الإسلام وذلك بخضوعها لقوانين اللغة العربية، وصرفها وأوزانها، فمما لا

---

(1) المصدر السابق، ص50- 51.

(2) انظر: محمد الطاهر ابن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، الدار التونسية للنشر، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، غير مؤرخ، الجزء الأول، ص190. وقد أشار عبد القادر المغربي ص 76- 77 إلى رأي ابن الجوزي وغيره في هذا الشأن ولكنه لم يشر إلى السيوطي اسماً.

(3) عبد القادر المغربي، ص118.

(4) مقولة ابن جنّي كما أوردها أحمد حسن الزيات، **وحي الرسالة**، ج3، ص178.

شك فيه أنّ «الظروف التي مرّ بها العرب سمحت لهم بالاتصال بأمم أخرى كالروم والفرس والهنود وتبادلوا معهم البضائع وما تحتاج [كذا] إليه من منتجات زراعية أو صناعية، فتأثروا بهم وأثروا فيهم، واقترضوا منهم بعض الألفاظ، وهي التي لم تجد لها في قاموسهم اللغوي ما يناسبها، اقتبسوها من أصحابها بعد أن ألبسوها حلة عربية وأخضعوها لنظام خاص بما فيه أصواتها وأوزانها، وهذا ما عُرف بالمعرّب... وما ورد في القرآن الكريم من ألفاظ معرّبة لم تكن غريبة على العرب آنذاك، بل كانوا يستخدمونها في أشعارهم ويتكلمون بها في أحاديثهم اليومية وقد استعملوها بعد أن وردت من شعوب أخرى مع الأشياء التي اقتبسوها منها لظروف مختلفة»[1] «ولما أُنزِل القرآن ـ وهو المعجز ـ تضمّن كثيرا من تلك الكلمات الأعجمية التي أدخلها عامة العرب مع بضائعهم وصَقَلَها بلغاؤهم وشعراؤهم بألسنتهم حتى أصبحت بذلك فصيحة كسائر فصيح كلامهم. ولم ينزل بها القرآن عن درجة بلاغته، ولم تفارقه مزية إعجازه»[2]. فالدرهم والدينار مثلا لفظان معرّبان وردا في القرآن الكريم والحديث الشريف والشعر بعد إخضاعهما للأوزان العربية[3]. ومثل ذلك لفظتا (قرآن) و(فرقان) ليستا عربيتين بل هما آراميتان معربتان[4]. فما ورد من ألفاظ أعجمية بالقرآن الكريم إنما هو ألفاظ معرّبة تعريبا طبيعيا لأن العرب أخضعوها لسليقتهم وسجية

(1) مناف مهدي الموسوي، «نظرة في تاريخ الترجمة وتعريب العلوم» **المجلة الجامعة**، جامعة السابع من أبريل (السنة الأولى 1998، العدد الأول، المجلد الأول، ص87-99)، ص88-89. وكذلك يُنظر ما أورده عبد القادر المغربي من ألفاظ أعجمية أصبحت عربية قبل نزول القرآن الكريم ووردت في القرآن لأنها لم تعد أعجمية. كتاب الاشتقاق والتعريب، ص40-43. وكذلك انظر عمران شعيب «العربية لغة الإسلام» **مجلة كلية الدعوة الإسلامية** (عدد خاص 1986، ص147-151).

(2) عبد القادر المغربي، ص47-48، ويواصل عبد القادر المغربي إيراد الألفاظ الأعجمية الواردة في القرآن الكريم مع إرجاع كلٍّ منها إلى الأصل غير العربي.

(3) عبد الله كنون، «الدرهم والدينار في اللغة العربية» **مجلة العربي الكويتية** (العدد 187 يونيو 1974م ص36-39).

(4) انظر: صبحي الصالح، **مباحث في علوم القرآن**، بيروت: دار العلم للملايين، ط16، 1985م، ص20.

لغتهم، ودمجوها في لسانهم دمجا أقرب ما يكون إلى الدمج العضوي[1]. وقريب من هذا القول ما قاله الجواليقي من أن بالقرآن ألفاظا غير عربية في الأصل، ثمّ لفظت بها العرب بألسنتها فعرّبتها، فصارت عربية بالتعريب، أي أنها عربية باعتبار الحال، وأعجمية باعتبار الأصل[2].

وهذا الدكتور علي فهمي خشيم ـ وهو من المنادين بنظرية «اللغة العربية أمٌّ لكل اللغات المجاورة»ـ يصل إلى رأي يقول فيه بأن العربية احتضنت قديما بعض الألفاظ الأعجمية فاستعملها العرب كما لو كانت جزءا من اللغة العربية «وقد يسّر هذا الاتجاه [التعريب والنحت] دخول ألفاظ أعجمية الأصل في لغتنا العربية حتى صارت جزءا منها... ولم يعد أحدٌ يتحرّج من استعمالها كما هي في أصلها أو معرّبة بحسب التصريف العربي»[3]. ثمّ يتساءل بعد ذلك عما إذا كان لمثل هذه الألفاظ الأعجمية أصول أو جذور عربية. كما نجده يقول بأن كثيرا من المصطلحات الأجنبية دخلت العربية، وكثيرا من المصطلحات والمستحدثات العربية دخلت اللغات الأوروبية بعد إخضاعها للمعايير اللغوية للغة الناقلة[4]. بمقارنة ما قاله الدكتور علي فهمي خشيم من أن العربية هي أم اللغات المجاورة[5] بما قاله هنا من أن ألفاظا عربية دخلت اللغات الأوروبية والعكس، نجد أنفسنا أمام رأيين: أحدهما يقول بعدم وجود لغة غير العربية العروبية، والآخر يعترف بوجود لغات أخرى، فكيف يمكن أن نوفّق بين هذين الرأيين؟ وهل يمكن أن نفهم أن دعواه ـ التي تنص على أن العربية هي أم اللغات

(1) انظر: ممدوح خسارة، «طريقة القدماء في التعريب اللفظي» **مجلة مجمع اللغة العربية**، دمشق (مجلد 70، ج3، 529 ـ552).

(2) انظر عبد القادر المغربي، ص76، وكذلك، انظر نوري حسن المسلاتي «التعريب بين الرفض والقبول» **مجلة الثقافة العربية** (العدد 261 يوليو 2005 ص115-121).

(3) من مقالة «إرجاع الأعجمي إلى أصله العربي هل يحل مشكلة التعريب؟ **مجلة الفصول الأربعة** (العدد 92 يوليو 2000م، ص20-29)، ص22.

(4) المصدر السابق، ص21.

(5) راجع علي فهمي خشيم، **هل في القرآن أعجمي؟**، ص32.

المجاورة، وكلُّ ما سواها من اللغات إنما هو وليدها وناتج عنها ـ أصبحت ملغاة وغير سارية المفعول لأنه قال بها عام 1997م، بينما رأيه القاضي بوجود لغات أوروبية اقترضت من اللغة العربية وقرضتها قال به عام 2000م. فكأنه أصبح يؤمن بوجود لغات أخرى غير اللغة العربية، بعد أن كان ينكر ذلك، ولا يعترف باستقلالية غيرها عنها؟؟؟

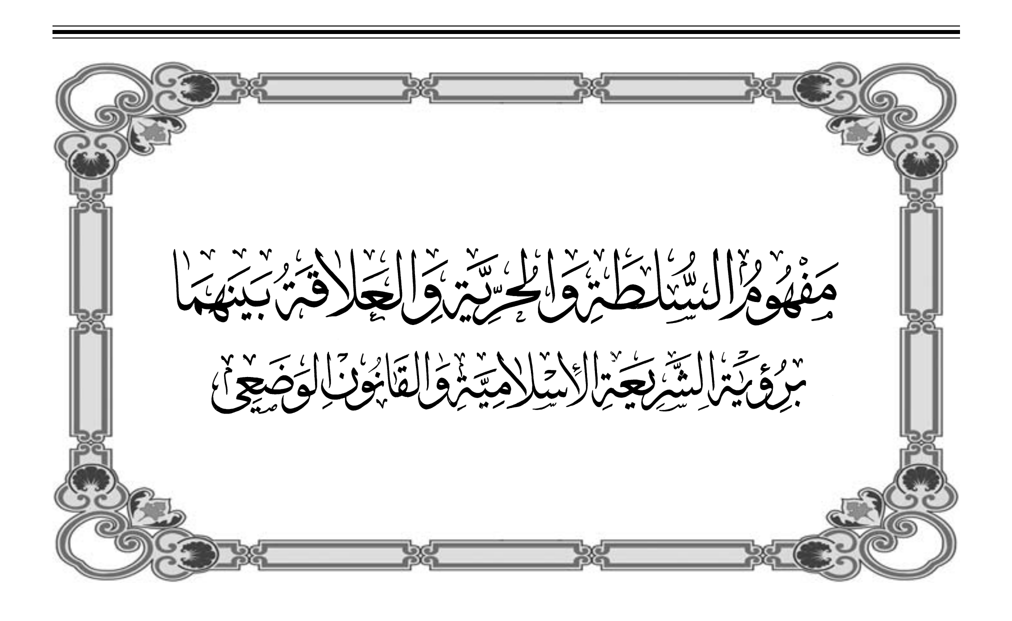
إن ما يذهب إليه بعض العلماء من محاولة إعادة كل الألفاظ المستعملة في اللغة العربية إلى جذر أو أصل عربي أمرٌ لا يقبله العقل والمنطق «فهناك من يرفض هذا الضرب من التحليل والتأثيل والتأصيل ويعتبره شكلا خادعا من أشكال الحماسة القومية الزائدة عن الحد وأن ثمة تعسفا وتمحكا ولَيّاً للمسائل لتوافق غاية يسعى إليها المحلِّل المؤثِّل المؤصِّل، من حيث سبق العربية، وأخواتها العروبيات، وأثرها في اللغات الأخرى. كما أن هناك من ينطلق من السبق التاريخي، وجودا وحضارة وثقافة وعلما، على امتداد الوطن العربي الكبير، مما أدّى إلى أثر لغوي لفظا وصرفا ونحوا، في الأمم المتأخرة تاريخيا ـ كاليونان والرومان ـ أثرا ملحوظا يظهر عند البحث والتقصي، ويذهب إلى أن عوامل عنصرية وثقافية هي التي أخفت ـ عن عمد أو عن غير قصد ـ هذا الأمر، بل جعلت أبناء الأمة العربية أنفسهم يؤمنون بأن لغتهم متأخرة في الوجود متخلفة عن ركب الحضارة البشرية، وأن طابعها (البدوي) أبعدها عن مجال العلوم التطبيقية منها خاصة. والكاتب [علي فهمي خشيم] من أهل هذا الاتجاه الأخير على كل حال»[1]. والسؤال الآن: ألا يرى الدكتور علي فهمي خشيم أن في نظريته ومحاولته إرجاع كل الألفاظ إلى العربية شططا وتمحكا؟ ثم أليس في هذا النص اعتراف من كاتبه بأن هناك لغة عربية مستقلة عن غيرها من اللغات؟ أو بمعنى آخر أن هناك لغات أخرى لها كيان مستقل عن اللغة العربية إلى درجة جعلت الدكتور علي خشيم نفسه يظن أن اللغة العربية لغة بداوة وليست لغةً للعلوم التطبيقية؟

(1) علي فهمي خشيم، **إرجاع الأعجمي إلى أصله العربي**، ص23.

من كل ما تقدم، يمكن أن نصل إلى أن الخلاف بين مَن يقولون بوجود ألفاظ غير عربية في القرآن الكريم، ومَن يقولون بخلاف ذلك إنما هو خلاف لفظي وليس خلافا معنويا. فكلا الفريقين يريان أنّ القرآن الكريم نزل باللغة العربية، فكل أساليبه وتراكيبه عربية، وحتى الذين يقولون ليس بالقرآن شيء من غير العربية إنما يعنون عدم وجود ألفاظ خارجة عن قوانين اللغة العربية وأبنيتها وأوزانها[1].

ولعل خير نتيجة أختتم بها هذه المقالة هي الخاتمة الطريفة، اللطيفة التي اختتم بها عبد القادر المغربي كتابه حيث قال: «إذا تنكرنا لتلك الكلمات الدخيلة، وأسأنا بها الظن، وقلبنا لها ظهر المجن، وعملنا على طردها من بين أظهرنا ـ أخشى أن يدركها الحنق علينا، وتعمل على الانتقام منا، فتغري بنات جنسها أعني الكلمات المعرَّبة كلها من قديم وحديث ـ بالاعتصاب العام ويصممن على الجلاء والانسحاب من بين سطور لغتنا، وبيوت أشعارنا، وبديهيّ أن كلمة (الله) تكون معهن: لأنها سريانية أو عبرانية. وما ظنّك بفئةٍ (اللهُ) معها؟ لمن يكون الفلاح والنصر والغلبة؟ لا جرم أن تلك الكلمات الدخيلة الأعجمية الأصل التي لا عداد لها ـ لو غادرت لغتنا لأبقت فيها فراغا واسعا، يعسر علينا أن نملأه بكلمات عربية أصيلة: من ذلك عدة آيات وأحاديث إذا غادرتها كلماتها الأعجمية مسّت الحاجة إلى أن يخلفها غيرها من العربية المحضة، وفي هذا ما يدعو إلى وقف دورة الفلك وإعادة ما مضى من الزمن، وتجديد أمر البعثة، وإنزال الوحي. اللهم غفرانك»[2].

(1) انظر: نوري حسن المسلاتي: **التعريب بين الرفض والقبول**، ص116.
(2) عبد القادر المغربي، ص145-146.



مفهوم السلطة والحرية والعلاقة بينهما برؤية الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي

د. نعيمة عمر الغزير*

المقدمة:

تبدو أهمية دراسة مفهوم السلطة والحرية من جهة ما تحققه من نتائج على الرقابة القضائية، لهذا يولي فقهاء القانون الدستوري عناية فائقة بهذه المصطلحات وعلاقتها بعضها ببعض، لما لها من أثر على العبء الذي يحمله القاضي الإداري في شأن حماية الحقوق والحريات وما على عاتقه أيضاً من حماية للصالح العام وهو ما تستهدفه السلطة في كل تصرفاتها خاصة مع تزايد الصراع بينهما وتشابك آثارهما في حياة الفرد من جوانب مختلفة؛ ولهذا تزداد الحاجة إلى تحديد مفاهيمهما وما ترتبه تلك المفاهيم من نتائج نظرية وعملية لكي ينجح القاضي الإداري في إيجاد التوازن بينهما حتى لا يميل لأحدهما على حساب الآخر إرساء لمبدأ العدالة الذي يعد القضاء مسؤولاً عن تدعيم أركانه في حياة

(*) الجامعة المفتوحة - ليبيا.

الجماعة على نحو مستمر حتى يأمن الفرد على حقوقه وتحترم الإدارة حدود سلطاتها.

وحتى يصل القاضي الإداري لتحقيق هذه الغاية يستلزم منه إلماما واسعا بمدلولهما وتداعياتهما وما ترتبه كلتاهما في قانون المجتمع.

وقد جاءت هذه الدراسة مقارنة بالتشريع الإسلامي رغبة منا في الإسهام بجهد متواضع يضاف إلى الجهد الفقهي السابق في شأن دراسة النظريات القانونية في ظل الشريعة الإسلامية باعتبار أن الإسلام يعد أصلا عاما يمتد إلى كل مجالات الحياة.

لذا يستهدف هذا البحث وضع دراسة نظرية شاملة ومتعمقة لمدلول السلطة والحرية بمنظور شرعي وقانوني، وكل ما نأمله من خلالها أن نكون قد وضعنا أمام الدارسين القانونين جوانب لها أثرها في تقييم الرقابة القضائية على الحقوق والحريات.

وقد رأينا تقسيمه إلى ثلاثة مباحث، الأول منها: تعرضنا فيه لبحث مفهوم السلطة في القانون الوضعي والشريعة الإسلامية، وتناولنا ذلك في مطلبين، الأول منها: مفهوم السلطة وحدودها في القانون الوضعي، أما المطلب الثاني فقد خصصناه لمفهوم السلطة في الشريعة الإسلامية، أما المبحث الثاني فناقشنا فيه مفهوم الحرية في القانون الوضعي والشريعة الإسلامية وأفردنا مطلباً مستقلاً لكل منهما، أما المبحث الثالث فسنفرده للعلاقة بين السلطة والحرية بحيث يكون للقانون الوضعي والشريعة الإسلامية مطلبٌ خاصٌّ بكل منهما.

المبحث الأول: ماهية السلطة في القانون الوضعي والشريعة الإسلامية

من المسلم به أن السلطة ظاهرة عالمية ترتبط بوجود الجماعة السياسية المنظمة. ويجمع فكرة السلطة في القانون الوضعي وفي الشريعة الإسلامية شيء واحد ألا وهو: وجود حاكم ومحكوم، والعلاقة بينهما جدلية في القانون

الوضعي، بينما هي في التشريع الإسلامي علاقة تكامل، فعلى كل منهما واجبات والتزامات يؤديها باتجاه الآخر، لذا نناقش السلطة في القانون الوضعي في مطلب أول ومن ثم السلطة في الشريعة الإسلامية في مطلب ثانٍ.

المطلب الأول: ماهية السلطة في القانون الوضعي

السلطة لا تكتمل لتكون ركنا من أركان الدولة إلا بوجود القانون، وبما أنها بهذه الأهمية فما هو مفهومها؟ وما حدودها؟ حتى نتلافى استبدادها وطغيان القائمين بها.

أولاً: مدلول السلطة وضرورتها:

تحكم مدلول السلطة في أي مجتمع فكرتان، فكرة القوة، وفكرة الحق والواجب[1]. **أما القوة**: فما هي إلا القدرة على السيطرة أو الاستعداد لمحاولة السيطرة[2] وبالتالي تحمل السلطة في خطابها الأمر والنهي، في حين الحق والواجب: يقصد به أن على المخاطبين بهذه الأوامر والنواهي الاستجابة والطاعة ولو ظاهرياً؛ وهذا ما يعكس القول بأن وجود السلطة مستمد من رضا المحكومين بها[3] لأن العقيدة السياسية هي التي تضفي على السلطة صفة الشرعية فتحولها إلى سلطة مقبولة من الجماعة أي تحوّلها إلى حقّ والطاعة لها واجب.

ومفهوم السلطة في إطار علم السياسة والقانون هو: «الحق في ممارسة عمل ما، بما في ذلك الحق في صنع القوانين أو السياسة العامة»[4]. كما عُرفت

(1) مشار إليه: د. إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، «دراسة فلسفية لصور الاستبداد السياسي»، الكويت، **عالم المعرفة**، 1994م، ص20.

(2) د. إبراهيم درويش، «السلطة والتنظيم الإداري»، **مجلة العلوم الإدارية**، السنة الرابعة عشر، العدد الثالث، 1972م، ص90.

(3) د. ماجد راغب الحلو، **الدولة في ميزان الشريعة**، الإسكندرية، دار المطبوعات الجامعية، 1996م، ص62.

(4) د. مصطفى عبد الله خشيم، **موسوعة علم السياسة (مصطلحات مختارة)**، سرت، دار النشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى، 1425هـ/ 1994م، ص205.

بأنها: «طاقة إرادية تظهر عند من يتولون إدارة جماعة بشرية تسمح لهم بفرض أنفسهم، وهذا الفرض إما أن يتم بالقوة وإما بناء على الرضا وتوزيع الاختصاص»[1] وهي: «القدرة على فرض إرادة ما على إرادة أخرى، وبمعنى آخر فرض الطاعة بما تحتكره من إكراه شرعي»[2]. وهكذا فالتعريف يتضمن الجبر والإكراه، في حين تعريف الحرية يظهر في انعدام الإكراه، مما يجعلنا نسأل: **هل التعارض بينهما يبدأ من التعريف فيجعل كلٌّ منهما نقيضاً للآخر؟**

وبذلك استقر الفقه على أنها «القدرة على ممارسة نفوذ على فرد أو جماعة، ومن وسائلها إصدار الأوامر والنواهي ممن يملكها إلى الخاضعين لها ومراجعة أعمالهم وإثابتهم أو عقابهم»[3].

إذاً هي: **ما تشكله إرادة إنسانية تعلو عمن سواها من تقرير للأوامر والنواهي يوجب بالمقابل التسليم بها من قبل المخاطبين بتلك الأحكام جبراً أواختياراً.**

ومن هذا التعريف نستشف بأن وجود السلطة يتطلب: وجود هيئة أو طائفة تعرف بالحاكمة؛ اختصاصها الأمر والنهي، وكذلك وجود جماعة تعرف بالمحكومين؛ عليها الطاعة والاتباع.

أما ضرورة السلطة العامة فيظهر في كونها تلازم الحياة الاجتماعية، ولا يمكن لأي جماعة إنسانية أن تقوم بدونها **لاعتبارات منها**: أن حاجة الإنسان إلى المأكل والملبس والمأوى تحتم عليه العيش في جماعة؛ وذلك لمحدودية قدراته

---

(1) د. سعاد الشرقاوي، **النظم السياسية في العالم المعاصر**، القاهرة، دار النهضة العربية، الطبعة الثانية، 1988م، ص42 وما بعدها.

(2) د. صبحي عبده سعيد، **السلطة والحرية في النظام الإسلامي**، القاهرة، دار الفكر العربي، 1982م، ص23.

(3) د. نصر الدين مصباح القاضي، «النظريات العامة للتأديب في القانون الليبي والمصري» رسالة الدكتوراه، كلية الحقوق، جامعة عين شمس، القاهرة، دار الفكر العربي، 1997م، ص48.

وعجزه عن تحقيقها منفرداً، فهو يحتاج إلى الآخرين لكي يحيا حياة إنسانية، وكذلك بالنظر لأهداف الجماعة التي تتخطى حاجات الفرد المذكورة أعلاه، بمعنى أنّه لكي تتحقق تلك الأهداف تحتاج الجماعة نفسها إلى سلطة قادرة على التنظيم والإدارة، والتي بها تضحى السلطة حاجة فطرية لحياة الإنسان. لذا من يرفض الاعتراف بوجود السلطة يجعلنا نتساءل: **هل الرفض لما تمثله السلطة من ضرورة للحياة الإنسانية؟ أم رفض ما يسمىٰ بإساءة استعمال السلطة؟.**

الشق الأول من السؤال ينطوي على جدلية فلسفية لا مكان لها في هذه الدراسة، ونكتفي بما أوردناه في شأن ضرورة السلطة، بينما الشق الثاني هو تساؤل قانوني (وجه للطعن أمام القضاء في القرارات الصادرة عن السلطة)، ويمكن الرد عليه بحجة داحضة؛ من حيث إنه ليس منطقيا أن ننكر وجود السلطة بسبب فساد الحكام في كثير من الأنظمة، ولكن ألم يعرف التاريخ حكاماً عادلين استكنّت في ظلهم الجماعة، وتحقق الأمن والاستقرار بها؟ كما أن فساد الحكام دلالة على الظلم وليس على إنكار السلطة، إذ ينبغي القضاء على هؤلاء المفسدين واستبقاء أصل السلطة السياسية لأنها ضرورة لا غنى عنها، إذ الجنوح إلى الاستبداد في غياب الرقابة ظاهرة طبيعية، ويوافق الفقه على هذه النتيجة؛ لأنه «ما من إنسان يملك كل شئ ويتحرر من كل رقيب إلا ويضحي بالعدالة في سبيل أهوائه»[1]. لذا لابد أن يكون معيار السلطة هو القانون حتى يحظى بالشرعية، **وتظهر دلائل تأثير فكرة القانون على السلطة، أوّلا**: من حيثُ النظامُ القانوني[2] وهو من يحدد علاقات السلطة من حيث حقيقتها، ومن يمارس السلطة وعلى من تجب الطاعة، **ثانياً**: التلازم بين السلطة وفكرة القانون[3] تعد

(1) موريس دوفرجيه، **مدخل إلى علم السياسة**، ترجمة،د. سامي الدروبي، ود. جمال الآتاسي، دمشق: دار دمشق، (د.ت.)، ص18 وما بعدها.

(2) د. إبراهيم درويش، **السلطة في التنظيم الإداري**، مرجع سابق، ص93 وما بعدها.

(3) د. طعيمة الجرف، **نظرية الدولة المبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم**، القاهرة: دار النهضة العربية، 1978، ص97.

السلطة شيئاً مكملاً لفكرة القانون، حتى إن السلطة ما هي إلا فكرة القانون ذاتها منظور إليها في مجال وجودها الواقعي مطبّقة فعلاً بين الأفراد.

وترتيباً على هذا القول فإن من أبرز مظاهر السلطة والامتيازات التي تتمتع بها الإدارة وفقاً لوظيفتها الإدارية أنها تستطيع بواسطة قراراتها أن تنشئ حقوقاً وتفرض التزامات على الأفراد دون أن تتوقف على قبولهم، وهذا هو التجسيد للسلطة العامة.

ثانياً: حدود السلطة:

السلطة المطلقة مفسدة مطلقة[1] لهذا نتساءل عن **مدى خضوع السلطة للقانون؟**، ونتساءل في اتجاه آخر عن **مصدر تلك القواعد القانونية؟ هل يعد أداة لتحقيق سياسة السلطة؟ أم أنه سابق لوجودها، وبالتالي هي التي تكون في خدمته وأداة من أدوات إنفاذه؟** اختلفت الإجابة حول هذه التساؤلات بوجهات نظر عديدة[2] منها ما يرى بأن القواعد القانونية تنشأ من ضمير الجماعة ومبادئها وهو ما يعرف بالقانون الطبيعي، مما يعني أن القانون سابق على وجود السلطة، ويحتم عليها الخضوع له خضوعاً تاماً؛ لأنه يعلو عليها ويسمو على وجودها.

ومنها ما يرى بأن القانون ينشأ بإرادة السلطة تعلنه للناس بصيغة عامة وملزمة ولا أهمية لمطابقة القانون الوضعي للقانون الطبيعي، وحتى في وجود هذا الأخير لا يمكن أن يشكل أي إلزام ولا يمكن إنفاذه عليها قهراً؛ لأنها وحدها من يحتكر القوة الجبرية في إطار الجماعة، وبذلك يفقد القانون خاصيته الملزمة

(1) د. سليمان الطماوي، **السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة والفكر السياسي الإسلامي (دراسة مقارنة)**، القاهرة: دار النهضة العربية، الطبعة السادسة، 1996م، ص452.

(2) د. طعيمة الجرف، **مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الدولة للقانون**، القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، 1963، ص45 وما بعدها.

على السلطة؛ خصوصاً أنها ترى قواعد القانون الطبيعي ليست إلا قواعد للأخلاق والمجاملات.

ومهما كان من أمر هذا الجدل وأيا كان مصدر القواعد القانونية السائدة في المجتمع فإنه من المتفق عليه فقهاً وتشريعاً وقضاءً أن تلك القواعد تنطوي تحت ما يعرف بمبدأ المشروعية وهو مايعد قيداً على السلطة في الدول الديمقراطية؛ باعتبار أن الإدارة طالما تتمتع بجزء من السلطة فإنها هي من يقدر الصالح العام وتتخذ من القرارات الإدارية ما تحمي به هذا الصالح في غياب النص القانوني[1] وهو ما يعرف بالسلطة التقديرية.

بالإضافة إلى أن الدستور يمنح الإدارة الحق في إصدار لوائح لا تعدو أن تكون قرارات إدارية، ومع ذلك تضحىٰ جزءاً أساسيا في كتلة القواعد القانونية الملزمة التي يعد مخالفتها إهداراً لمبدأ المشروعية[2].

المطلب الثاني: السلطة في الشريعة الإسلامية

ما وجه الخصوصية في السلطة بالشرع الإسلامي؟ وبحدودها هل صيغت الدولة المثالية؟ وللبحث في مدى جدية الإجابة عن هذه التساؤلات نناقش في الشريعة الإسلامية مدلول السلطة أولاً، وخصوصية السلطة وحدودها ثانياً.

أولاً: مدلول السلطة:

السلطة لغة: التسلّطُ والسّيطرةُ والتّحكّمُ، وتسلط عليه أي تحكم وتمكن وسيطر[3]. كما جاء في قواميس اللغة بأن كلمة السلطة "بضم السين": هي

(1) الديداموني مصطفي أحمد، **الإجراءات والأشكال في القرار الإداري (دراسة مقارنة)**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992م، ص379.

(2) د. أنور أحمد رسلان، **وسيط القضاء الإداري**، القاهرة: دار النهضة العربية، 1999م ، ص99.

(3) المعجم الوجيز، **مجمع اللغة العربية**، جمهورية مصر العربية، 1980م، ص317 وما بعدها.

اسم من السلاطة، وهي تعني في اللغة العربية: القهر وأساسها مادة (س، ل، ط)، والسليط في اللغة العربية ما يضاء به.

والتسليط: إطلاق السُلطان؛ وفي إطلاقه على السلطان قولان: أحدهما؛ أن يكون سمي سلطاناً لتسليطه. والآخر أن يكون سمي سلطاناً لأنه حجة من حجج الله[1].

ولنضفي دلالة على مدلول السلطة في اللغة نشير إلى أن أداء السلطة لمهامها في أي مجتمع ينحصر تحت مصطلح (**السياسة**)، وهي كلمة عند أهل اللغة[2] تعني؛ (القيام على الشيء يصلحه، الوالي يسوس رعيته)، وفي الحديث الشريف «كان بنو إسرائيل يسوسهم أنبياؤهم»[3] يتولى أمورهم.

هكذا تتضح الصلة بين السلطة والسياسة من حيث إن السياسة تتضمن استخدام السلطة من جانب الحكام حتى يسوسوا المحكومين تحقيقاً للمصلحة العامة.

مدلول السلطة في الاستعمال القرآني:

---

(1) محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل ابن منظور، **لسان العرب**، ج7، بيروت: دار صادر، 1301هـ، ص320 وما بعدها. أيضاً: محمد بن طلحة أبو منصور الأزهري، **تهذيب اللغة**، ج12، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، 1964م، ص335.

(2) محمد بن مكرم بن على أبو الفضل أبن منظور، **لسان العرب**، ج6، المرجع السابق ذكره، ص108.

(3) رواه أبو يعلى الموصلي في سنده في سند أبي هريرة -رضي الله عنه- باب: أبو حازم عن أبي هريرة، 11/ 75 بصيغة «إن بني اسرائيل كانت تسوسهم أنبياؤهم كلما ذهب نبي خلف نبي وإنه ليس كائن فيكم - يعني نبياً- قالوا: فما يكون يارسول الله قال: تكون خلف وتكثر، قالوا: كيف نصنع؛ قال: أوفوا بيعة الأول فالأول وأدوا الذي عليكم، وسيسألهم الله عنه الذي عليهم»، وفي حديث عثمان «يَسُوسُهم الأنبياء». حديث إسناده صحيح.
ينظر: **مسند أبي يعلى** ت307، تحقيق: حسين سليم، دمشق: دار المأمون للتراث، الطبعة الأولى، 1404هـ/ 1984م.

وردت كلمة السلطة في القرآن الكريم بألفاظ متعددة ومعانٍ مختلفة؛ كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا سُلْطَٰنُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُۥ وَٱلَّذِينَ هُم بِهِۦ مُشْرِكُونَ﴾[1]. وقوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ﴾[2]. وقوله تعالى: ﴿أَتُجَٰدِلُونَنِى فِىٓ أَسْمَآءٍ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّا نَزَّلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ﴾[3]. وقوله: ﴿مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ عَلَيْكُمْ سُلْطَٰنًا فَأَىُّ ٱلْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِٱلْأَمْنِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[4]. كما قال سبحانه وتعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِـَٔايَٰتِنَا وَسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ﴾[5].

ومما يذكر في هذا الصدد أن من خصوصية الألقاب التي تطلق على من يتولون مهام السلطة في الدولة الإسلامية لقب "أولي الأمر"، ولذلك من المهم أن نشير إلى أن القرآن الكريم ذكر أولي الأمر مرتين؛ **الأولى**: في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[6]. **والثانية**: ﴿وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُوا۟ بِهِۦ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾[7].

والسلطة في اصطلاح الفقه الإسلامي هي: الولاية العامة والخلافة والإمامة وهي مترادفات لمعنى واحد هو الرياسة الأعلى للدولة في الإسلام[8]. قال تعالي: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَٰرُونَ ٱخْلُفْنِى فِى قَوْمِى﴾[9].

---

(1) سورتا النحل، الآية: 100.
(2) سورة الحجر، الآية: 42.
(3) سورة الأعراف، الآية: 71.
(4) سورة الأنعام، الآية: 81.
(5) سورة هود، الآية: 96.
(6) سورة النساء، الآية: 59.
(7) سورة النساء، الآية: 83.
(8) سعيد حوي، الإسلام (الجزء الثاني)، بيروت: الشركة المتحدة للتوزيع، الطبعة الثالثة، بدون تاريخ النشر، ص147.
(9) سورة الأعراف، الآية: 142.

وقد ضمن الماوردي تعريفه للسلطة أهمية وجود سلطة تتمثل في الخليفة أو الحاكم له جملة من المواصفات، وكذلك تتضمن واجبات ولي الأمر وهي حراسة الدين وسياسة الدنيا فقال: «موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»[1]. ولم يخرج التفتازاني عن هذا المعنىٰ عندما عرف الإمامة بأنها «رئاسة عامة في الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم»[2]. كما أنها تعرف بالولاية العامة: «على كل من يقوم به المعنى المقتضي لامتداد ولاية الغير وليس له ولي خاص»[3].

وهكذا ما يتبين من التعريفات السابقة أن السلطة في الإسلام تتركز في يد رئيس الدولة، ولا يخشى استبداده بها كما هو الحال في القانون الوضعي على اعتبار أنه محكوم بشريعة لا يتطرق إليها التعديل ولا التبديل، ولا يملك إلا الالتزام بها.

ثانياً: خصوصية السلطة في الشريعة الإسلامية وحدودها:

يمكن تبين خصوصية السلطة في الشريعة الإسلامية في جانبين: من حيث المصدر، ومن حيث المنهج، ثم نستعرض حدودها على النحو التالي:

1 - خصوصية السلطة:

تظهر خصوصية السلطة في الشريعة الإسلامية في أمرين: المصدر، والمنهج.

---

(1) أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي، **الأحكام السلطانية**، القاهرة، مطبعة مصطفى الحلبي، بدون ذكر تاريخ النشر، ص5.

(2) سعد الدين التفتازاني، **شرح السعد على العقائد النسفية لنجم الدين عمر النسفي**، القاهرة، مطبعة البابي الحلبي، بدون تاريخ نشر، ص200.

(3) قال بهذا التعريف د. حمدي عبد المنعم في كتابه **قضاء المظالم**؛ فمن خلال تحديده لأقسام الولاية انتهى إلى أن الإمام والسلطان والقاضي تثبت لكل منهم ولاية عامة على كل من يقوم به... الخ ما جاء في المتن.
للمزيد راجع د. حمدي عبد المنعم، **ديوان المظالم (نشأته وتطوره واختصاصاته مقارنا بالنظم القضائية الحديثة)**، بيروت: دار الجيل، 1988- ص34.

(أ) **من حيث المصدر**: استمد الرسول صلى الله عليه وسلم السلطة باعتباره أول حاكم للدولة الإسلامية من الله[1] فقد كان عليه الصلاة والسلام بشراً يوحى إليه، قال تعالى[2]: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَاْ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾. في حين أن الخلفاء الراشدين استمدوا سلطتهم على المسلمين من البيعة[3] ولقب الحاكم بالخليفة لأنه خليفة الرسول صلى الله عليه وسلم، أو أمير المؤمنين[4]. وفلسفة الحاكم في التشريع الإسلامي تختصر في خطبة أبي بكر رضي الله عنه عند توليه الخلافة بقوله: «أيها الناس فإني قد وُليت عليكم ولست بخيركم فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوّموني، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم»[5]. ويصف عمر ابن الخطاب رضي الله عنه الحاكم الذي يولى أمور المسلمين بأنه ذلك: «**القوي في غير عنف، اللّين في غير ضعف، والممسك من غير بخل، والجواد في غير إسراف**»[6].

(ب) **من حيث المنهج**: فهو تشريع ثابت لا يتغير ولا يعدل، وفي ذلك يقول سبحانه وتعالى وهو يخاطب رسوله الكريم عليه السلام: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُنَا بَيِّنَٰتٍ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا ٱئْتِ بِقُرْءَانٍ غَيْرِ هَٰذَآ أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا

(1) يقول القرافي: «....فجميع المناصب الدينية فوضها الله تعالي إليه في رسالته». أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن القرافي، **أنوار البروق في أنواء الفروق**، بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ النشر، ص205 وما بعدها.

(2) سورة الكهف، الآية: 110.

(3) عضد الله ولي الدين القاضي عبد الرحمن الإيجي، **المواقف**، القاهرة: مكتبة المتنبي، بدون ذكر تاريخ النشر، 606 وما بعدها.

(4) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **تاريخ الخلفاء الراشدين ودولة بني أمية (الإمامة والسياسة)** (الجزء الأول)، مصر: المكتبة التجارية الكبرى، بدون ذكر تاريخ النشر، ص5-9.

(5) ابن كثير بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية** (الجزء الخامس)، مصر: مطبعة السعادة، بدون تاريخ النشر، ص248.

(6) أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي، **الأحكام السلطانية**، المرجع السابق ذكره، ص11.

يَكُونُ لِيٓ أَنۡ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلۡقَآيِٕ نَفۡسِيٓۖ إِنۡ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّۖ إِنِّيٓ أَخَافُ إِنۡ عَصَيۡتُ رَبِّي عَذَابَ يَوۡمٍ عَظِيمٍ﴾[1].

وقد نص القرآن الكريم على العديد من الأحكام هي بمثابة قواعد دستورية تظهر من حيث إنه اهتم بالفرد وكرمه؛ قال تعالى: ﴿وَلَقَدۡ كَرَّمۡنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلۡنَٰهُمۡ فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِ وَرَزَقۡنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلۡنَٰهُمۡ عَلَىٰ كَثِيرٖ مِّمَّنۡ خَلَقۡنَا تَفۡضِيلٗا﴾[2]، كما جعل الإنسان مسئولاً عن كافة أعماله مسؤولية شخصية ﴿وَأَن لَّيۡسَ لِلۡإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ وَأَنَّ سَعۡيَهُۥ سَوۡفَ يُرَىٰ ثُمَّ يُجۡزَىٰهُ ٱلۡجَزَآءَ ٱلۡأَوۡفَىٰ﴾[3]. وأيضاً جعل منهج السياسة هو الحوار بين الناس؛ قال تعالى: ﴿وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ﴾[4] ووفق ذلك المنهج ينتفي الحاكم المستبد وصورة الحكم الاستبدادي بقوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحۡمَةٖ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمۡۖ وَلَوۡ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلۡقَلۡبِ لَٱنفَضُّواْ مِنۡ حَوۡلِكَۖ فَٱعۡفُ عَنۡهُمۡ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ﴾[5]. وكذلك دعا إلى التفكر والتبصر، قال تعالى: ﴿أَفَلَا تَعۡقِلُونَ﴾،[6] ووجّه العقلَ إلى التفكر في مخلوقات الله بقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ﴾[7] وهو بذلك لا ينظم العلاقة بين الإنسان وأخيه الإنسان فقط كما في المنهج الوضعي؛ إنما أيضاً ينظم العلاقة بين الإنسان وربه، وعلاقة الإنسان بنفسه، وعلاقة الإنسان بالكائنات الأخرى[8].

ومن مجمل ما كتب عن السلطة في الإسلام نتبين مبررات القائلين بعدم

(1) سورة يونس، الآية: 15.
(2) سورة الإسراء، الآية: 70.
(3) سورة النجم، الآيات: 39-41.
(4) سورة آل عمران، الآية: 159.
(5) سورة آل عمران، الآية: 159.
(6) سورة البقرة، الآية: 44.
(7) سورة الرعد، الآية: 3.
(8) د. عبد السلام محمد الشريف العالم، **نظرية السياسة الشرعية (الضوابط والتطبيقات)**، بنغازي: منشورات جامعة قاريونس، الطبعة الأولى، 1996م، ص38.

وجود مشكلة السلطة في الإسلام، ومن هذه المبررات أنه ما من مجال للفصل بين أمور الدين والدنيا في الشرع الإسلامي باعتبار أن الحكم لله سبحانه وتعالى، وكذلك أحكام الشريعة مستقاة من الوحي الإلهي في الكتاب أو السنة، فما بها أي تفريط أو إفراط إذ لا ظلم ولا ضيم، لا ذل ولا قهر، لا فرض ولا جبر، لاعسف ولا جور؛ لذلك من الصعب على أي تشريع وضعي أن يوازن هكذا بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة في الغالب، بالإضافة إلى أن التشريع الإسلامي مبادؤه ثابتة لا يشوبها تبديل ولا تغيير أو تحوير مهما اختلف الزمان والمكان، كما تحرص السلطة في الإسلام على مقاصد الشرع في كل ما تقوم به فتوازن بين الضررين وتدفع الضرر الأعلى بالضرر الأدنى. ناهيك عن تركيبة المجتمع الإسلامي وما عليه من تآلف وترابط واعتصام بالله سبحانه وتعالى إذ لامكان فيه للتعددية، وأيضاً لا مجال للأثرة والأنانية والاستغلال إذ إن ضمير الفرد يمزج بين مصلحته ومصلحة الجماعة في حدود شرع الله.

وهكذا تتضح الرابطة بين السلطة والغاية منها والمتمثلة في الحق؛ فإن أمكننا تعاطي الحق يمكن لنا الاستغناء عن السلطة[1].

رغم أنه لا خلاف في قدسية الشريعة الإسلامية وعلو منزلتها فإنه من غير الممكن الذهاب بعيداً مع هذه المبررات رغم جمال ما تستشهد به للدلالة على انتفاء مشكلة السلطة في الإسلام إذ إن الواقع والممارسة يعترضها من عدة جوانب منها: إذا كانت السلطة ما هي إلا حكاماً ومحكومين، وأوامر ونواهي، واستجابة وطاعة فإنه لايمكن غض النظر عن تعدد مشاكل المجتمع البشري، وتغيراته المتزايدة، وأطماع جماعاته المتضاربة، وشواهد التاريخ الإسلامي كثيرة على ذلك.

ومن جانب آخر مع غياب النص في التشريع الإسلامي لا يمكن تصور

(1) د. صبحي عبده سعيد، **الحكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي**، القاهرة: دار الفكر العربي، 1985، ص38.

استقرار العديد من الاجتهادات الفقهية بحرفيتها، بل لايتصور استقرار تطبيقها على الحوادث لاختلاف طبائع البشر من زمن لآخر على أساس مبدأ تغير الأحكام بتغير الأزمان، مما قد يرتب كل ذلك تصادم بين الحاكم والمحكومين وحينها قد يفرض ذوو السلطان إرادتهم رغم وضوح النصوص القطعية أحياناً.

2 - حدود السلطة:

يمكن بيان حدود السلطة في الإسلام من خلال فكرتين كلٌ منهما تعد نتيجة للأخرى وهما:

(أ) إذا كانت طاعة أولي الأمر غير مقيدة بل هي مطلقة تابعة لله ورسوله امتثالا لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾[1]، فإن الالتزام بالأحكام الشرعية والقيام بشؤون الجماعة من جانب الحاكم يجب أن ينبع من مستوى الواجب على أنها أمانة تستوجب النهوض بالتزاماتها؛ «فولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين إلا بها... إذ الواجب اتخاذ الإمارة ديناً، وقربة يتقرب بها إلى الله»[2] وعملاً بالقاعدة الأصولية التي تقول «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»[3]. بمعنى أن حدود السلطة في الإسلام تستند على أن ممارستها واجب شرعي يقوم على الصفة الموضوعية يحكمه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وفي ذلك تكريس للصالح العام.

(1) سورة النساء، الآيتان: 58-59.

(2) أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية، **السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية**، بيروت: دار الأفاق الجديدة، 1983م، ص134 وما بعدها.

(3) علي أحمد الندوي، **القواعد الفقهية**، دمشق: دار القلم، الطبعة الأولى، 1986، ص345.

(ب) أحكام الشريعة الإسلامية تعددت في أنواع الحكم التكليفي: الإيجاب، الندب، التحريم، الكراهة، الإباحة. وبالتالي فإن السلطة مقيّدة بهذه الأحكام ولا مجال للتقدير فيها إلا في حكم الإباحة، والذي فيه تظهر السلطة التقديرية في الإسلام وهي ليست مطلقة على اعتبار أنها تتوخى دائماً تحقيق المصلحة في ظل متطلبات التصرف الشرعي درءاً للمفاسد أو جلباً للمصالح[1].

المبحث الثاني: ماهية الحرية في القانون الوضعي والشريعة الإسلامية

كل حقوق الإنسان المدنية والسياسية يمكن تلخيصها في كلمة واحدة هي الحرية[2]. ولإيجاد الدلالة عن كل ذلك نتعرض بالدراسة إلى ماهية الحرية في القانون الوضعي (المطلب الأول) ثم نتعرض لماهية الحرية في الشريعة الإسلامية (المطلب الثاني).

المطلب الأول: ماهية الحرية في القانون الوضعي

يثور جدل كبير حول مدلول الحرية في كل العصور، فكثير من الكتاب السياسيين والاجتماعيين والاقتصاديين؛ وحتى القانونيين أدلوا بدلوهم في هذا الصدد فتعددت المواقف وتشابكت الآراء، وتزايدت النظريات التي تنادي بالحرية في كل زمان ومكان، وحتى يتضح كل ذلك نناقش الموضوع من جهة إشكالية مدلول الحرية أولاً، ومن جهة التصنيف الفقهي للحريات العامة ثانياً.

أولاً: إشكالية مدلول الحرية:

عندما نطلق لفظ الحرية فإن الفكر يتجه إلىٰ كلمة «مباح» و «غير محظور» مما يعني صعوبة الإلمام بهذا المصطلح من كل الزوايا فهو كلمة يتباين مدلولها

(1) د. سعيد عبد المنعم الحكيم، **الرقابة على أعمال الإدارة في الشريعة لإسلامية والنظم الوضعية المعاصرة**، القاهرة: دار الفكر العربي، 1976، ص156.

(2) د. محمود عاطف البنا، «حدود سلطة الضبط الإداري»، **مجلة القانون والاقتصاد**، السنة الثامنة والأربعون: العدد الثالث والرابع، بدون ذكر سنة النشر ص399.

بتباين استعمالاتها[1] باعتبار الاستخدام الشائع لكلمة الحرية كثيراً ما يتجاوز الحدود العلمية، وأيضاً استخدام هذه الكلمة في اتجاه واحد غالبا ما يكون متبايناً ومتناقضاً[2].

ونتيجة لهذا التشابك ارتبطت ببعض المصطلحات مما جعل تعريفها يُظهر عدة إشكاليات نوردها على التفصيل التالي:

1 - الحرية العامة:

لقد درجت التشريعات القانونية المتضمنة لموضوع الحريات، وكذلك الفقه القانوني على وصف تلك الحريات بالعامة تبعا لما تتضمنه، فهي تعرف بأنها حقوق وحريات فردية واجب على السلطة حمايتها، وحقوق وحريات مدنية تقررت للفرد بوصفه عضواً في جماعة منظمة[3] فهي مقررة للجميع على حدٍ

(1) يشير علم السياسة إلى أربعة معانٍ أو استخدامات لمفهوم الحرية هي:
الحرية الطبيعية: مفهوم يشير إلى الرغبة فيما يود عمله دون قيد أو شرط ودون وجود أية تدخلات من أي جهة كانت، فلكل فرد فكرة غامضة عن مفهوم الحرية تعكس رغباته وآراءه سواء كانت صحيحة أو خاطئة.
الحرية القومية: وهي بذلك تستخدم مرادفا أو بديلا لمفهوم الاستقلال السياسي، أو حرية الشعوب من سيطرة أي دولة أخرىٰ. وقد نالت شعوب العالم النامي استقلالها من الدول المستعمرة بموجب هذا النمط من أنماط الحرية. الحرية السياسة: وهو مفهوم مرادف لمفهوم الديمقراطية، فالحرية وفق هذا التعبير تعني الحقوق السياسية التي يملكها الأفراد. الحرية المدنية: وهي تلك المرتبطة بالحقوق والمزايا التي تضفيها الدولة علىٰ مواطنيها بحكم القانون والتشريع. بينما يمكن تصنيف النمطين الأولين من أنماط الحرية، أي الحريات الطبيعية والقومية؛ بأنهما حريات أخلاقية أو حقوق أخلاقية، فيما يمكننا تصنيف النمطين الآخرين، أي الحريات السياسية والمدنية؛ بأنهما يشيران إلى الحقوق القانونية».
د. مصطفى عبد الله خشيم، **موسوعة علم السياسة (مصطلحات مختارة)**، المرجع السابق ذكره، ص137 وما بعدها.

(2) د. عبد الحميد متولي، **الحريات العامة نظرت في تطورها وضماناتها ومستقبلها**، الإسكندرية: منشأة المعارف، 1975، ص24. أيضاً انظر: د.مصطفى أبو زيد فهمي، الحرية والاشتراكية والوحدة، دار المعارف، 1966م، ص17.

(3) د. ثروت بدوي، **النظم السياسة**، الجزء الأول، القاهرة: دار النهضة العربية، =

سواء للأجانب والوطنيين، ولا يمكن إنكارها مهما كانت درجة اختلافهم العرقية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية فيما بينهم[1] كما أنها توصف بالعامة لتدخل السلطة في تنظيمها حتى لا تشيع الفوضى بين أفراد المجتمع[2] بمعنى تتدخل الدولة للاعتراف بها وتهيئة الظروف المناسبة لممارستها لاتصالها بالنظام العام لذا فإن التدخل التشريعي في بعض الحريات قد يقيدها عن طائفة معينة من الناس دون غيرهم؛ ومع ذلك فإن تلك الحريات لا تتجرد من وصف العموم كما لا يخفى[3] لكونها لا تخاطب شخصاً بذاته كما في لوائح الضبط الإداري[4]، ومن جانب آخر أنها تمثل قيداً على السلطة عموماً وعلى سلطة الإدارة خاصة.

كما يرتبط اصطلاح الحرية مع فكرة المساواة باعتبار أن هذه الأخيرة أساسٌ لها وليست صورة من صورها وفقاً لما يأتي:

أ - الأصل أن المشرع فيما يصدره من تشريعات عامة تقوم على مبدأ المساواة إذا ما تساوى الأفراد في مراكزهم القانونية[5] بمعنى أن الجميع

= 1970م، ص376 وما بعد ها. وأيضاً انظر: د. عاصم أحمد عجيلي، د. محمد رفعت عبد الوهاب، **النظم السياسية**، بدون ذكر دار النشر، الطبعة الثانية، 1984م، ص94 وما بعدها. وأيضا: د. عبد المجيد سليمان، **الوجيز في النظم السياسية**، دار الثقافة العربية، 1991-1992م، ص311 وما بعدها.

(1) د. ثروت بدوي، **النظم السياسية**، الجزء الأول، المرجع السابق ذكره، ص377.

(2) د. عبد العليم عبد المجيد مشرف، **دور سلطات الضبط الإداري في تحقيق النظام العام وأثره على الحريات العامة (دراسة مقارنة)**، القاهرة: دار النهضة العربية، 1998م، ص211.

(3) د. محمود سعد الدين الشريف، «أساليب الضبط الإداري والقيود الواردة عليه»، **مجلة مجلس الدولة**، السنة الثانية عشر (1994)، ص19.

(4) د. عبد الرزاق أحمد السنهوري، «مخالفة التشريع للدستور والانحراف في استعمال السلطة التشريعية»، **مجلة مجلس الدولة**، السنة الثالثة، بدون ذكر سنة النشر، ص140وما بعدها.

(5) د. محمد إبراهيم حسن علي، «مبدأ المساواة في تقلد الوظائف العامة (دراسة مقارنة)»، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة: كلية الحقوق، 1984-1985م، ص28.

متساوون أمام القانون سواء أكان هذا القانون يقرر منفعة أم يفرض التزاما.

ب - إقرار القضاء لمبدأ المساواة في أحكامه منذ زمن بعيد؛ ومن ذلك الطعن الدستوري رقم 1 / 19 الصادر بتاريخ 10/ 6/ 1972م قول المحكمة العليا الليبية (الدائرة الدستورية) بأن: «**المساواة التي أرادها الدستور إنما تعني عدم التفرقة بين الأفراد جميعاً إذا ما تماثلت حقوقهم المعتدى عليها...**»[1].

وفقاً لهذه الاعتبارات لا يمكن أن تكون المساواة صورة من صور الحرية، إنما هي أساس لها؛ ينطلق من مبدأ الديمقراطية الذي من المعروف أنه لا يقوم بدون حرية، وأن هذه الأخيرة لا تتحقق إلا بإعمال مبدأ المساواة.

أ - الحرية المادية والحرية القانونية:

لا تمارس الحرية القانونية إلا بتوافر أمرين؛ **الأول**: ألا يلتزم المرء بتصرف لا يلزمه به القانون.

الثاني: ألا يكون المرء مجبراً على الامتناع عن فعل يسمح به القانون[2] وبالتالي الحرية المادية شرط للحرية القانونية، والتي هي في جوهرها تعني غياب الإكراه من جهة، ومن جهة أخرى فإنها ترتب التزاماً على السلطة بعدم التعرض لحرية إنسان ما؛ في حين لا ترتب على الإنسان إلا عدم الإضرار بالآخرين عند ممارسته لهذه الحرية، ومن ذلك نفهم أن تلك الحرية مقيدة بالصالح العام لاغير ولا تتقيد إلا بناء على وقائع ثابتة وطبقاً لأحكام القانون[3].

---

(1) **مجلة المحكمة العليا الليبية**، السنة الثامنة: العدد الرابع، ص12.

(2) د. ساسي سالم الحاج، **المفاهيم القانونية لحقوق الإنسان عبر الزمان والمكان**، طرابلس: منشورات الجامعة المفتوحة، الطبعة الثانية، 1998، ص53.

(3) د. عادل عبد الباقي، «حماية الأفراد في مواجهة الإجراءات الإدارية بغير الطريق القضائي»، **مجلة العلوم الإدارية**، السنة 12: العدد لأول، ص53.

ب - الحرية مبدأ عام

تعد الحرية مبدأً عاماً بدافع صدارتها للمبادئ الديمقراطية، ولأن الحرية حاجة لابد أن تشبع[1] كما أن ورودها في مقدمة دساتير الدول المعاصرة يرتب نتائج قانونية هامة في مجال حماية الحقوق والحريات[2].

جـ - نسبية الحريات العامة:

ضرورة نسبية الحريات العامة تتضح من فكرتين؛ الأولى: تنقلب الحرية إلى فوضى إذا لم ترسم حدودها، وتوضع القيود على ممارستها. **الثانية**: غاية القانون لا تتحدد في إلغاء أو إنقاص الحريات العامة بل في الحفاظ عليها وزيادتها، إذ لايمكن أن توجد حريات في غياب القانون.

وقد قال الفقه بمعايير عديدة تقرر نسبية الحريات العامة منها: تعدد مفهوم الحرية[3] ففي فترة مّا كان الإنسان يناضل من أجل التحرر والاستقلال، ثم تعاظم مفهوم الحرية لتأكيد هذا التحرر بتكوين أحزاب وجماعات سياسية، وتكوين جمعيات ونوادٍ مختلفة الاهتمامات، ومن ثم صار يهدف إلى التحرر من الرقابة التي تقيد نشاطات هذه الأحزاب والجماعات. ومنها أيضاً: حق الدولة في فرض النظام لكي تدوم وتستقر[4] ذلك ما يمنحها الحق في التدخل لتقييد بعض الحريات كحرية الملكية مثلاً، ومنها كذلك: مدى أهمية الحريات العامة هو ما يقرر مدى جواز الحظر على بعضها في حين يتعذر ذلك الحظر على بعضها

---

(1) د. كريم يوسف أحمد كشكاش، «الحريات العامة في الأنظمة السياسية المعاصرة (رسالة دكتوراه)»، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، بدون ذكر سنة النشر، ص22.

(2) د. محيي شوقي أحمد، **الجوانب الدستورية لحقوق الإنسان**، القاهرة، دار الفكر العربي، 1986م، ص255.

(3) د. كريم يوسف أحمد كشكاش، «الحريات العامة في الأنظمة السياسية المعاصرة (رسالة دكتوراه»، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، بدون ذكر سنة النشر، ص29.

(4) د. محمود سعد الدين الشريف، «فلسفة العلاقة بين الضبط الإداري وبين الحريات»، **مجلة مجلس الدولة**، السنة التاسعة عشر، 1969، ص14 وما بعدها.

الآخر نظراً لأهميتها التي تفوق كلٌ منها الأخرى. وأخيراً منها أيضاً: نظرة الأفراد للحياة حيث كلٌ منا يرتب الحريات حسب أولوياته من خلال اهتماماته[1] فالتاجر يهتم بحرية التجارة والمفكر والكاتب بحرية الفكر وهكذا.

بناء على ما تقدم وفي ظل هذا المفهوم لنسبية الحرية يثور تساؤل حول ما إذا كان هناك وجود للحرية المطلقة؟ وإلى أي مدى يمكن الاعتراف بها إذا ما وجدت؟.

يمكن الإجابة عن هذا التساؤل من خلال نظرة الدستور بالدولة إلى الحريات العامة، **فهي تقسم إلى طائفتين**: **الأولى**: حقوق وحريات عامة، وهي تلك التي يحرص الدستور بالدول المعاصرة على تنظيمها بصفة نهائية، وذلك بالنص عليها دون أن تقترن بعبارة[2] «في حدود القانون» أو «وفقاً للقانون»، كما أن المشرع العادي لا يمكن له أن يتدخل في تنظيم وتحديد مضمون هذه الحريات بدافع أنها لصيقة بالإنسان وإن كانت تختلف من شخص إلى آخر. **الثانية**: حقوق وحريات عامة، يفوض الدستور المشرع العادي وضع قوانين تكفل ممارسة الحريات العامة التي اقترن النص عليها في الدستور بعبارة «في حدود القانون» أو «وفقاً للقانون»[3].

وفقاً لما سبق تظهر لنا نتيجتان كلٌ منهما مستقلة عن الأخرى: **الأولى**: إن مدى تقييد الحريات ورسم حدودها أمر يستقل بتقديره المشرع، إذ لا توجد من الناحية العملية سلطة فوق سلطة المشرع يمكن لها هذا التحديد[4]. **الثانية**: إذا

---

(1) د. سعاد الشرقاوي، **نسبية الحريات العامة وانعكاساتها على التنظيم القانوني**، القاهرة: دار النهضة العربية، 1979، ص12 وما بعدها.

(2) د. وجدي ثابت غبريال، «حماية الحرية في مواجهة التشريع»، **مجلة المحاماة**، السنة (مارس وإبريل) 1990: العددان الثالث والرابع، ص 106.

(3) د. وجدي ثابت غبريال، «حماية الحرية في مواجهة التشريع»، المرجع السابق ذكره، ص106.

(4) د. محمود سعد الدين الشريف، «نظرية الضبط الإداري»، **مجلة مجلس الدولة**، السنة الحادية عشرة (1962)، ص83.

كانت معظم مبادئ القانون الإداري وأحكامه إن لم يكن كلها نشأت وتقررت على أساس فكرة الصالح العام[1]، فإنه بالمقابل يمكن القول إن مبادئ الحرية وتنظيماتها والقيود الواردة عليها تقررت على أساس مبدأ النسبية عند ممارستها.

بناء على ما تقدم فإن التعريفات الفقهية والمواثيق والإعلانات الإقليمية والدولية لحقوق الإنسان جاءت تدور حول هذه المفاهيم، ومن ذلك ما ورد في المادة الرابعة من الإعلان الفرنسي لسنة 1789م لحقوق الإنسان، بأن الحرية هي أن نفعل ما نريد على ألا نضر بحرية الآخرين فهي «قدرة الإنسان على إتيان أي عمل لا يضر بالآخرين، وإن الحدود المفروضة على هذه الحرية لا يجوز فرضها إلا بقانون»[2] لأن الحرية في مفهومها العام حرية مسئولة وملتزمة، كما عرفها الدكتور زكريا إبراهيم بأنها: «انعدام القسر الخارجي»[3] وقد صاغ هذا التعريف بوضوح أكثر الدكتور ساسي سالم الحاج عندما أقر بأنها «عدم خضوع الإنسان إلى أي إكراه مهما كان نوعه جسديا كان أم نفسياً أم أخلاقياً» والتي لخصها في اعترافه بأن «حرية الكينونة هي تقرير مصير الكائن»[4] حين يعرفها الدكتور عبد العليم عبد المجيد فنياً وقانونياً بأنها «القدرة على أن يفعل الإنسان ما يشاء»[5]. وأنها «مُكنات يتمتع بها الفرد بسبب طبيعته البشرية أو نظراً لعضويته بالمجتمع يحقق بها الفرد صالحه الخاص ويساهم بها في تحقيق الصالح

(1) د. محمد فؤاد مهنا، **مبادئ وأحكام القانون الإداري**، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، بدون ذكر سنة النشر، ص11.

(2) د. عبد الحميد متولي، **الحريات العامة نظرات في تطورها وضماناتها ومستقبلها**، المرجع السابق ذكره، ص9. أيضاً: عثمان خليل، **القانون الدستوري**، مطبعة مصر، 1958م، ص142.

(3) د. زكريا إبراهيم، **مشكلة الحرية**، القاهرة، مكتبة مصر، 1962م، ص18.

(4) د. ساسي سالم الحاج، **المفاهيم القانونية لحقوق الإنسان عبر الزمان والمكان**، المرجع السابق ذكره، ص54.

(5) د. عبد العليم عبد المجيد مشرف، **دور سلطات الضبط الإداري في تحقيق النظام العام وأثره على الحريات العامة**، المرجع السابق ذكره، ص208.

المشترك للبلاد ويمتنع عن السلطة أن تحد منها إلا إذا أضرت بمصالح الآخرين»[1].

وحتى في الظروف الاستثنائية لم يخرج مدلول الحرية عن مفهوم سلوك الفرد في إطار الجماعة حينما حُدد أنه لا يمكن النظر إليها إلا في موضعها الطبيعي في صرح الحياة الجماعية في الظروف العادية وغير العادية التي تحيا في خضمها [2].

وأخيراً أصبح من المستقر عليه أن الحرية ليست فكرة مجردة وإنما هي ممارسة وعمل، كما أنها ليست مفهوماً فردياً ولكنها مفهوم اجتماعي[3].

وبالإضافة لما ذكر سابقاً فإنه من الممكن وضع تعريفٍ عمليٍ وواقعي للحرية يتمثل في أنها إتيان الفعل بعد التصميم والتدبر والروية بحيث يكون ناتجاً عن إرادة إنسانية تسعىٰ في مجملها للحصول على مجموعة من الحقوق الأساسية مقررة للجميع في زمن ومكان معين تنضوي تحت الحماية القانونية المكفولة بعدم تقييدها إلا في حدود النظام العام وفي أقصىٰ درجاته تقريباً.

وعليه، فإنه من مجمل ما ذكر سابقاً يبدو منطقياً استنتاج ما يلي:

أ - لقد تبلور مدلول الحرية من زمن لآخر ومن مجتمع لآخر، ولا يمكن لأي زمن أو مجتمع ما أن يعترف بأنه وصل إلى خفاياها ومضمونها وضماناتها بشكل متكامل، وما تزايد صور الحرية من زمن لآخر ومن مجتمع لآخر إلا تأكيد على تطور الحياة البشرية وخصوصية مرجعيتها.

---

(1) د. عبد الله محمد حسين خير الله، «الحرية الشخصية في مصر (ضوابط الاستعمال وضمانات التطبيق)»، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة الإسكندرية، بدون ذكر سنة النشر، ص19.

(2) د. نعيم عطية، «الإدارة والحرية في الأوقات غير العادية»، **مجلة العلوم الإدارية**، السنة (ديسمبر) 1979: العدد الثاني، ص20.

(3) للمزيد راجع: د. عبد الحكيم حسن العيلي، **الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام**، القاهرة: دار الفكر العربي، 1974، ص236.

ب - الحرية نظرياً تعني أنني حر الفكر والقول والفعل، وعملياً أن يكون سلوكي مقيداً بحرية الغير.

ت - كما يمكن للحرية أن تُقيد لصالح المجموع، ولها أيضاً أن تفرض قيوداً على السلطة في الدولة تشكل حداً لكل إجراءٍ في مواجهتها؛ وهنا يكون الحد الفاصل للديمقراطية.

ث - حرية الأفراد حرية لإمكانيات ومكنات مادية قادرة على تطوير المجتمع ونقله إلىٰ مستوى حضاري أعلى، وما التقدم العلمي والاجتماعي والسياسي الذي نشهده اليوم إلا استجابة لمبادئ الحرية قولاً وعملاً.

ونحن في هذا الصدد نشيد بأن الحرية لا تُغلب عند تعارضها مع المصلحة العامة أو النظام العام إلا في أقصىٰ درجاته؛ على اعتبار أن الحرية الأصل، والاستثناء تقييدها ولا يجوز التوسع فيه.

ثانياً: التصنيف الفقهي للحقوق والحريات العامة:

لقد اتضح فيما سبق أن اختلاف معاني الحرية من عصر لآخر ومن مجتمع لآخر مبني على: تطور نظرة الفقه لمفهوم الحرية من مرحلة لأخرى أولاً، وعلى مدى أهمية تلك الحريات والذي أدى بدوره إلى ازدياد صورها ثانياً.

كما يلاحظ على هذه التصنيفات أنها ليست جامدة إنما هي مرنة تخضع للتطور بكافة مجالاته في المجتمع؛ فكلٌ من التصنيف التقليدي والتصنيف الحديث للحريات العامة يفسر كيف أن كل حرية تحتاج إلى حرية أخرى لممارستها كما هو الحال في حرية ممارسة تكوين النقابات التي تحتاج إلى حرية أخرى لممارستها هي حرية الاجتماع.

1 - التصنيف التقليدي للحريات العامة:

وتعرف هذه الحريات بذات المضامين السياسية[1]. تبعاً لهذا التصنيف تقسم الحريات العامة من خلال معايير السلطة العامة من حيث التزامها وتأثرها بهذه الحريات؛ بمعنى:

أ - **تقسم الحريات العامة من حيث التزام السلطة بها**[2] إلى حريات إيجابية وأخرى سلبية: **الحريات الإيجابية** هي التي تفرض التزاماً ايجابياً يحتم على السلطة أن تجعل ممارسة الفرد لهذه الحريات أمراً محتوما إذ عليها أن تقدم خدمات لتمكين الأفراد من الاستفادة منها، وذلك بتوفير الشروط والضمانات اللازمة لممارستها من أمثلتها: حرية الصحافة، وحرية التعبير، وحرية تكوين جمعيات ونقابات. أما **الحريات السلبية** فإنها تضع على السلطة العامة التزاماً سلبياً يتمثل في امتناعها عن المساس بهذه الحريات أو التعرض لها، فهي تعد قيداً على السلطة الإدارية.

ب - **المساواة المدنية والحريات الفردية**[3]:

وتصنف هذه الحريات تبعاً لحاجة الإنسان إليها، فهي تقسم إلى: المساواة المدنية وتشمل: المساواة أمام القوانين واللوائح، المساواة في استخدام الدومين العام، **كما تقسم إلى حريات فردية وتشمل**: حريات تتعلق بمصالح مادية للفرد وتتمثل في الحرية الشخصية، وحرية التنقل، وحرية المسكن، وسرية الحياة

(1) د. ساسي سالم الحاج، **المفاهيم القانونية لحقوق الإنسان عبر الزمان والمكان**، المرجع السابق ذكره، ص56.

(2) د. عبد المنعم محفوظ، **علاقة الفرد بالسلطة**، (المجلد الأول والثاني) - الطبعة الأولى، بدون ذكر سنة ومكان النشر، ص52. أيضاً: د. محمد الشافعي أبوراس، **نظم الحكم المعاصرة**، الجزء الأول، القاهرة: عالم الكتب، بدون ذكر سنة النشر، ص504. أيضاً: د. عبد العليم عبد المجيد مشرف، **دور سلطات الضبط الإداري في تحقيق النظام العام وأثره علي الحريات العامة**، المرجع السابق ذكره، ص217.

(3) د. محمد عبد الحميد مسعود، **إشكاليات رقابة القضاء على مشروعية قرارات الضبط الإداري**، مطابع الشرطة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2007م، ص498.

الخاصة. وكذلك حريات تتعلق بالجانب المعنوي للفرد، وتتمثل في حرية العقيدة، وحرية الاجتماع، وحرية الصحافة، وحرية تكوين الجمعيات، وحق التظلم وتقديم الشكوى.

وينتقد الفقه هذا التقسيم من حيث إنه تقسيم تحكمي، ولا أساس له من الصحة إذ لكل حرية جانب مادي وآخر معنوي[1].

ج) حريات سياسية وحريات مدنية: وتقسم هذه الحريات تبعاً لنطاق سريانها على الأفراد[2] بأنها: **حريات سياسية: وتشمل حرية الترشح أو الانتخاب، وتولي الوظائف العامة، وهي تقتصر على الوطنيين باعتبارها حقا وواجبا في نفس الوقت، وحريات مدنية**: مقررة لجميع الأفراد على حد سواء أجانب ووطنيين ويكفلها القانون بالحماية وتشمل: **الحريات العامة: وهي الحقوق الطبيعية للإنسان كحق الحياة، والحريات الخاصة**: وتنقسم إلى حقوق لها شأن بالأسرة وحقوق مالية.

2 - التصنيف الحديث للحقوق والحريات العامة:

وتصنف هذه الحقوق والحريات إلى: الحريات العامة وتتمثل في الحريات الشخصية، **الحريات الفكرية والذهنية، الحرية الاقتصادية[3] والحقوق الفردية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية.**

أما الحقوق الفردية فهي التي تتضمن حقوقاً في مواجهة الجماعة، وتنقسم إلى: الحريات المدنية، وهي التي لا تملك الدولة إزاءها إلا الامتثال باعتبارها

(1) د. ثروت بدوي، **النظم السياسية**، الجزء الأول، المرجع السابق ذكره، ص379. أيضاً: د. محمد الشافعي أبو راس، **نظم الحكم المعاصرة**، الجزء الأول، المرجع السابق ذكره، ص505.

(2) د. محمد إبراهيم دسوقي، **النظرية العامة للقانون والحق**، بنغازي: 1980م، ص201. أيضاً: أ. رمضان محمد بن زير، **حقوق الإنسان**، المرجع السابق ذكره، ص38.

(3) د .مصطفى أبو زيد فهمي، **الحرية والاشتراكية والوحدة**، القاهرة: دار المعارف 1966- ص52.

قيداً على أنشطتها، وكذلك إلى حقوق تتدخل فيها الدولة مع مراعاة أنها قد تتحول وسيلة للأفراد لمعارضة الدولة من خلالها[1] لذلك عرفت بحريات المعارضة مثل: حرية الصحافة، وحرية الاجتماع، وحرية التظاهر، وحرية تكوين الجمعيات، وأيضاً إلى **الحقوق الاقتصادية والاجتماعية**: حق العمل، والتأمين الصحي، والحق في التعليم[2].

كما تقسم الحريات العامة إلى أربعة مجموعات أساسية وفقاً للحقوق الواردة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر بتاريخ 10/ 12/ 1948م[3] تتمثل في: الحقوق الشخصية للفرد[4] حقوق الفرد في مواجهة الجماعة[5] الحريات العامة[6] الحقوق الاقتصادية والاجتماعية.

وتقسم أيضاً إلى حريات مطلقة وحريات نسبية: فإذا كانت الحريات المطلقة هي التي نص عليها الدستور ولا يسمح بالتدخل التشريعي فيها كحرية العقيدة؛ فإن الحريات النسبية تعكس نظرة المشرع لها بتقييدها بشروط لازمة لممارستها[7].

وهكذا يلاحظ أنه بالإضافة إلى الحريات المعروفة وفق التقسيم التقليدي فإن النظرة الحديثة والمعاصرة لهذه الحريات أصبحت تنم عن حريات جديدة

---

(1) إطلاق لفظ المعارضة لا يتسم بالدقة وذلك لما يوحي به من قلق وتوتر بين الفرد والدولة؛ بينما الهدف من وراء وجود هذه الحريات أن تكون انعكاسا للعدل والأمن في مجتمع متحضر باعتبارها قيداً على الدولة.

(2) د. أنور رسلان، **الحقوق والحريات في عالم متغير**، القاهرة: دار النهضة العربية، 1993م، ص170 وما بعدها.

(3) د. ساسي سالم الحاج، **المفاهيم القانونية لحقوق الإنسان عبر الزمان والمكان**، المرجع السابق ذكره، ص57 وما بعدها.

(4) المادة: 13-14.

(5) المادة: 15، 16، 17.

(6) المادة: 18، 19، 20، 21.

(7) د. عبد الرزاق أحمد السنهوري، **مخالفة التشريع للدستور والانحراف في استعمال السلطة التشريعية**، المرجع السابق ذكره، ص53.

تضمنت النواحي الاقتصادية والاجتماعية والذهنية للإنسان.

من خلال ما تقدم نسترعي الانتباه إلى ملاحظتين: الأولى: التدخل الإداري في الحريات العامة مقصود به تحقيق الصالح العام، والثانية: إذا قابلنا بين الحريات الاجتماعية من جهة والحريات التقليدية من جهة أخرى نصل إلى نتيجة هامة تتمثل في أن الحريات الاجتماعية والاقتصادية وجدت في ظروف معينة يهدف من ورائها إلى توطيد شخصية الفرد وتنمية ملكاته الخاصة.

والجدير بالذكر أن هذه التقسيمات تعرضت لعدة انتقادات لم يكن هناك مجال لتفصيلها في هذا البحث.

المطلب الثاني: ماهية الحرية في الشريعة الإسلامية

إذا أردنا الوقوف على منزلة ومكانة الحريات العامة في الشريعة الإسلامية، فينبغي علينا بيان مدلولها ودلالاتها في الشرع الإسلامي أولاً، ومن ثم بيان تقسيماتها وفقاً لهذا التشريع ثانياً، وذلك على النحو التالي:

أولاً: مدلول الحرية ودلالاتها المختلفة في الشريعة الإسلامية:

إذا كان القانون الوضعي اعترف بأن الحرية إرادة ذاتية في إطار المجموع في الوقت الذي منع عنها التعدي وفق تشريعات ونصوص قانونية متعددة غير متباينة لاتسامها بالحق، فإن للحرية في التشريع الإسلامي حيزاً فسيحاً بما لها من مفردات ودلالات مختلفة.

1 - الحرية لغة:

جاء في مختار الصحاح «(الحر) ضد العبد»[1] وهذا ما درج عليه فقهاء اللغة بأن الحرية هي: الخلاص من التقييد والعبودية والظلم والاستبداد فقد قيل

---

(1) محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، **مختار الصحاح**، بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1988 م، ص129.

«... والحر من الرجال خلاف العبد، مأخوذ من ذلك لأنه خلص من الرق، وجمعه أحرار، ورجل حرٌّ بَيّنُ الحرية، فيقال: حررته تحريراً إذا أعتقه، والأنثى حرة وجمعها حرائر»[1].

2 - الحرية في الاستعمال القرآني:

لم يظهر هذا اللفظ بصريح الكلمة في القرآن الكريم؛ قال تعالى[2]: ﴿ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ﴾، ولا يخفى على أحد أن الحرية هي الأصل في الشرع الإسلامي، ولها دلالاتها المتعددة وصورها المختلفة تمثلت منذ الوهلة الأولى[3] عندما دعا إلى توحيد الله ونبذ عبادة الأوثان، وجعل الناس سواسية عبيداً لله وحده ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾[4]، ومنحهم تكافؤ الفرص للتسابق للخيرات بقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾[5]، كما منحهم حرية التفكير والتأمل بحثّهم على التدبر والتبصر ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍ أَن تَقُومُوا۟ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا۟﴾[6]، وهي ما تعني حرية الرأي في العقيدة.

كما دعاهم إلى الحرية السياسية والمشاركة في الشؤون العامة؛ قال تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾[7]، ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ

(1) أحمد بن محمد علي المغربي الفيومي، **المصباح المنير**؛ الجزء الأول، القاهرة: المطبعة الأميرية، 1909م، ص200.
(2) سورة البقرة، الآية: 178.
(3) د. ساسي سالم الحاج، **المفاهيم القانونية لحقوق الإنسان عبر الزمان والمكان**، المرجع السابق ذكره، ص123. وأيضاً: د.صبحي سعيد عبده، **السلطة والحرية في النظام الإسلامي (دراسة مقارنة)**، القاهرة: دار الفكر العربي، 1982، ص111.
(4) سورة الأحزاب، الآية: 13.
(5) سورة لقمان، الآية: 20.
(6) سورة سبأ، الآية: 46.
(7) سورة الشورى، الآية: 38.

﴿بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ﴾[1]. كذلك أقر الإسلام مسؤولية الفرد عن حرية الاختيار ﴿كُلُّ ٱمۡرِيِٕۭ بِمَا كَسَبَ رَهِينٞ﴾[2].

نضيف إلى كل ذلك ما تصوره الآيات الكريمة من دلالات الحريات العامة، كالحل: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ﴾[3]، نفي الحِلّ: ﴿وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡۚ﴾[4]، أو نفي الجناح: ﴿وَلَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٞ فِيمَآ أَخۡطَأۡتُم بِهِۦ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتۡ قُلُوبُكُمۡۚ﴾[5].

كما أنه من الثابت أن القرآن الكريم نص على حقوق الإنسان المختلفة كاحترام كرامة الإنسان ﴿وَلَقَدۡ كَرَّمۡنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلۡنَٰهُمۡ فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِ وَرَزَقۡنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلۡنَٰهُمۡ عَلَىٰ كَثِيرٖ مِّمَّنۡ خَلَقۡنَا﴾[6] وحرمة الاعتداء على البيوت ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَدۡخُلُواْ بُيُوتًا غَيۡرَ بُيُوتِكُمۡ حَتَّىٰ تَسۡتَأۡنِسُواْ وَتُسَلِّمُواْ عَلَىٰٓ أَهۡلِهَاۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ فَإِن لَّمۡ تَجِدُواْ فِيهَآ أَحَدٗا فَلَا تَدۡخُلُوهَا حَتَّىٰ يُؤۡذَنَ لَكُمۡۖ وَإِن قِيلَ لَكُمُ ٱرۡجِعُواْ فَٱرۡجِعُواْۖ هُوَ أَزۡكَىٰ لَكُمۡۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ عَلِيمٞ لَّيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٌ أَن تَدۡخُلُواْ بُيُوتًا غَيۡرَ مَسۡكُونَةٖ فِيهَا مَتَٰعٞ لَّكُمۡۚ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ مَا تُبۡدُونَ وَمَا تَكۡتُمُونَ﴾[7]، وحماية حق الحياة ﴿وَلَا تَقۡتُلُواْ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّۚ﴾[8].

وأيضا جاء مفهوم الحرية بمعناها العكسي أي الظلم والطغيان لما فيه من تعدٍّ وجور[9] كقوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُۥٓ أَهۡلَكَ عَادًا ٱلۡأُولَىٰ وَثَمُودَاْ فَمَآ أَبۡقَىٰ وَقَوۡمَ نُوحٖ مِّن قَبۡلُۖ

(1) سورة التوبة، الآية: 71.
(2) سورة الطور، الآية: 21.
(3) سورة البقرة، الآية: 274.
(4) سورة النساء، من الآية: 29.
(5) سورة الأحزاب، من الآية: 5.
(6) سورة الإسراء، الآية: 70.
(7) سورة النور، الآيات: 27-29.
(8) سورة الفرقان، الآية: 68.
(9) أ. رمضان محمد بن زير، **حقوق الإنسان**، زليتن (ليبيا): جامعة ناصر، الطبعة الأولى، 1993م، ص185.

إِنَّهُمْ كَانُوا۟ هُمْ أَظْلَمَ وَأَطْغَىٰ وَٱلْمُؤْتَفِكَةَ أَهْوَىٰ﴾[1].

ونختتم كل هذه الدلالات بما ورد في سورة آل عمران قال تعالى: ﴿رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا﴾[2]، ويستنبط القرطبي من هذه الآية الكريمة واحدة من معاني الحرية بقوله: «إذ إن [قوله تعالى: محرّراً] مأخوذ من الحرية ضد العبودية، ومن هذا تحرير الكتاب وهو تخليصه من الاضطراب والفساد»[3].

أما في اصطلاح الفقه الإسلامي فقد تمايزت تعريفات الحرية كما هو الحال في القانون الوضعي لكون البعض يراها كلمة دخيلة وتم نقلها عن الغرب فيما نقل عنه من أفكار ومعتقدات دون بحث ولا روية، باعتبار أن فكرة الحرية هي التحرر من الدين والفصل بين الدين والدولة[4].

في حين أنكر البعض ذلك بالقول: «أما الحرية وفق منظورها الإسلامي فهي ليست من معطيات الإنسان لأخيه الإنسان، وإنما هي هبة الرحمن للإنسان جعلها من لزوم خلق نوعه الإنساني، وضرورة تلازم مهمته وغايته وهدفه في الوجود، وهي على هذا الأساس ليست وليدة علل تاريخية أو سياسية ولاهي من مشيئة وإرادة إنسانية، وإنما هي نسيج أصيل في تكوين الإنسان وخلق نوعه المكلف»[5].

ويعرفها الشيخ محمد الخضري بأنها: «استقلال الإرادة ويشابه معنى العتق الذي هو فك رقبة»[6] وهذا هو المفهوم التقليدي للحرية حيث عرفت بأنها انتفاء العبودية للإنسان بينما المواثيق الدولية والإقليمية لحقوق الإنسان نصت

---

(1) سورة النجم، الآيات: 50-53.

(2) سورة آل عمران، من الآية: 35.

(3) محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، **تفسير القرطبي**، تحقيق أحمد عبد العليم البردوني، ج4، القاهرة: دار الشعب، ط2، 1372، ص66.

(4) د. علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم، مطبعة مصر**، 1343هـ، ص85.

(5) د. صبحي عبده سعيد، **الإسلام وحقوق الإنسان**، القاهرة: دار النهضة العربية، 1994، ص35.

(6) الشيخ محمد الخضري، **الحرية في الإسلام**، بدون ذكر مكان وتاريخ النشر، ص16.

على أن حق الحرية هو عدم جواز استرقاق الإنسان أو استعباده[1].

من هنا نجد خصوصية مفهوم التشريع الإسلامي للحرية تختلف عن تصور الغرب لها عندما يقرر بأن الحرية تتمثل في اختيار الإنسان بإرادة حرة على ألا يكون عبداً لغير الله[2]. وهكذا الحرية بمعناها المعاصر تجد مكانها في منع التعدي بعدم الإضرار بالآخرين، وبالتالي فإن الشرع الإسلامي يرى الحرية المشروعة تلك المحكومة بضوابط ومعايير لا يجوز للإنسان تجاوزها، فمناط الأحكام الشرعية وغايتها هي تحقيق مصالح الناس والعدل بينهم، فإذا ما تعدت حرية الإنسان تلك المصالح المشروعة وغيب العدل وقعت في المحظور.

وعلى ضوء هذه المعايير فالحرية هي: **كل فعل إيجابي أو سلبي يقصد تحقيقه بما لا يتعدى على حريات الآخرين يظهر في فعل الخير أو الامتناع عن الشر ويقع على أولي الأمر حمايتها وعدم التعرض لها**، وبذلك الحرية في الإسلام ترتب واجبات على الأفراد من جهة ومن جهة أخرى ترتب التزاما على أولي الأمر بعدم المساس بها إلا في أضيق حدود.

ثانياً: تقسيمات الحقوق والحريات العامة وفقاً للتشريع الإسلامي

الإسلام دعا إلى مراعاة الحقوق والحريات العامة للأسباب الآتية:

كونها مرتبطة بالإنسان، ومرتبطة بالمجتمع الذي يحيا فيه؛ لذلك لا بد من وجود حقوق وحريات تراعي فيها مصالح الإنسان، وفي ذات الوقت عليه واجبات تراعي فيها مصالح الآخرين.

(1) د. عبد الحكيم حسن العيلي، **الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام**، المرجع السابق ذكره، ص236 وما بعدها. أيضاً: أبو بكر مسعود بن أحمد الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، الجزء الرابع، بيروت: درا الكتاب العربي، ص133 وما بعدها. أيضاً: محمد رشيد رضا، **تفسير المنار**، الجزء الثاني، بيروت: دار المعرفة، بدون ذكر تاريخ النشر، ص116.

(2) قطب محمد قطب، **الإسلام وحقوق الإنسان (دراسة مقارنة)**، القاهرة: دار الفكر العربي، الطبعة الثانية، 1984، ص296.

لما عليه مقاصد الشرعية من تطور مستمر تحت الضرورات والحاجيات والتحسينات والتي اعتبرها علماء الأصول بمدلول حقوق الإنسان[1].

لذا تقسم الحقوق في التشريع الإسلامي **إلى ثلاثة أقسام هي**[2]: الأولى: **حقوق الله تعالى**: وهي حقوق عامة تهدف إلى مصلحة المجموع ذات النفع العام لتعلقها بالأوامر والنواهي الإلهية وتتمثل في الإيمان بالله وحده لا شريك له، والعبادات، وبعض الحدود، ويلاحظ أنها شاملة لجوانب الحياة الدنيوية والأخروية المختلفة، والثانية: حقوق العبد: فهي تعود على المكلف بها، فهي خاصة به كالديون والنفقات مثلاً، والثالثة: حقوق الله والعبد معاً: وهي تلك الحقوق التي تنضوي على جانبين منها ما يغلب فيها حق الله تعالى كحد القذف، ومنها ما يغلب فيها حق العبد كحد القصاص.

وزيادة في الدلالة فإننا نسوق تقسيم الماوردي للحقوق في الشريعة الإسلامية على أساس قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما يلي: أولاً: حقوق الله تعالى، وتنقسم إلى ثلاثة أقسام: العبادات، والمحظورات، والمعاملات. ثانياً: حقوق الآدميين، فيها ذكر الحقوق التي تنظم علاقة وتعامل الناس بعضهم مع بعض. ثالثاً: مشترك بين الحقين، وهو فيه حق لله تعالى، وحق للعبد؛ له فيه الكسب أو القصاص.

وفي هذا الصدد نشير إلى أمرين:

الأول: إن هذه التقسيمات لم تقتصر على حقوق فقط إنما تشتمل أيضاً على حدود[3] تسمى حدود الله أقرها الشرع الإسلامي بإلزام المجتمع بكفالة هذه

---

(1) خيري أحمد الكباش، «الحماية الجنائية لحقوق الإنسان (دراسة مقارنة)»، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة: كلية الحقوق، 2002م)، ص67.

(2) إبراهيم موسى اللخمي الغرناطي (الإمام الشاطبي)، **الموافقات في أصول الشريعة**، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، (بدون تاريخ النشر)، ص7 وما بعدها.

(3) أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، المرجع السابق ذكره، ص33 وما بعدها.

الحقوق ضد المعتدين عليها امتثالا لقوله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَاۚ﴾[1].

الثاني: تقسيم علماء الأصول للحقوق والحريات في الإسلام ينحصر في هذه التقسيمات الثلاثة، وهو حق الله تعالى، حق العبد، حق يغلب فيه حق الله أو حق العبد، وهو تقسيم فريد للحقوق استنباطاً من النصوص الشرعية.

والجدير بالذكر أن الاعتداء على حق العبد يرتب دفع الصائل وهوالدفاع الشرعي للعبد؛ بينما الاعتداء على حق الله تعالى يرتب واجبا على الأمة بأسرها وهو الدفاع الشرعي العام عملاً بقاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[2].

وفي الختام، عند تأصيلنا لمدلول الحرية في الشريعة الإسلامية اتضحت النتائج التالية:

أ - رغم الاتساع الذي نراه في تطبيق الحرية في الإسلام إلا أنه لم يقيد حرية الفرد إلا في حدود مصلحة الجماعة واحترام حريات الآخرين.

ب- تكامل الحرية وشمولها لكل جوانب الحياة يحول دون المساس ببعضها أو سلب شرعية تقريرها[3].

جـ- ما دعا إليه التشريع الإسلامي له مقابل في الشرائع السماوية الأخرى؛ لأن مصدر التشريع واحد هو الله؛ لقوله سبحانه وتعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ﴾[4].

---

(1) سورة البقرة، الآية: 229.

(2) محمد بن أحمد القرشي (ابن الأخوة)، **معالم القربة في أحكام الحسبة**، مطبعة دار الفنون، بدون ذكر تاريخ النشر، ص22. أيضاً: د. علي محمد جريشة، **المشروعية الإسلامية العليا**، مكتبة وهبه، الطبعة الأولى، 1977م، ص81 وما بعدها. أيضاً: محمود شلتوت، **الإسلام عقيدة وشريعة**، القاهرة: دار الشروق، 1987م، ص288.

(3) صبحي سعيد عبده، **السلطة والحرية في النظام الإسلامي**، المرجع السابق ذكره، ص112.

(4) سورة الشورى، الآية: 13.

عليه، من ذلك يتضح أن غاية شرع الله تتجلى في الصالح العام، كما أن النزعات الفردية وما تمثله من أهواء يحتاج إلى سلطة تقوم على الاستقامة والعدل لمنع وقوعها وانتشار ضررها قال تعالى: ﴿فَلِذَٰلِكَ فَٱدْعُ وَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَقُلْ ءَامَنتُ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِن كِتَٰبٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ ٱللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَآ أَعْمَٰلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَٰلُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ﴾[1].

المبحث الثالث: العلاقة بين السلطة والحرية في القانون الوضعي والشريعة الإسلامية

أقر القرآن الكريم أن التنازع بين السلطة والحرية هو حقيقة واقعة، كما أنّ الصلة بينهما باتفاق الباحثين هي صلة تبعية كاملة غير منكورة إذ إن وجود السلطة استجابة لضرورة اجتماعية، **ويتضح كل ذلك بعرض** العلاقة بين السلطة والحرية في القانون الوضعي (المطلب الأول) والعلاقة بين السلطة والحرية في الشريعة الإسلامية (المطلب الثاني).

المطلب الأول: العلاقة بين السلطة والحرية في القانون الوضعي

مضمون التوازن بين السلطة والحرية يتطلب النظر في حقيقتين هما: **الأولى**: بقاء المجتمع رهين بقيام السلطة. **والثانية**: طبيعة الحرية تقتضي قيام النظام العام، وللنظر في هذه العلاقة لابد من التعرض لمظاهر التنازع بين السلطة والحرية.

أولاً: مظاهر التنازع بين السلطة والحرية:

يكاد ينعدم واقعياً القول بوجود توافق بين السلطة والحرية لأن التطبيق يطبع الحرية بقيود النظام العام وتتمثل مظاهر التنازع بين السلطة والحرية في:

(1) **انتقاص الحريات العامة**: ويظهر ذلك في كثرة التشريعات الاستثنائية

---

(1) سورة الشورى، الآية: 15.

حتى تكاد تحول الاستثناء إلى عادي مألوف ناهيك عن مصادرة الحريات العامة حتى في الظروف العادية بالاعتقال أو الترهيب.

(2) **تمادي السلطة في فرض نزعتها العقلانية الإدارية**، والتي تظهر في عدم التطبيق الفعلي لما يرد في القوانين والتشريعات الأساسية إذ إن هناك تناقضا بين النظري والتطبيقي في مجال الحريات العامة بإهدار الضمانات كفرض قيود على حرية الرأي أو التنقل.

وهكذا فإن القول بوجود التعارض بين السلطة والحرية يدفعنا إلى التفكير بأن في الأمر توسّعاً للسلطة إلى أبعد مدى لتقوم بمهامها أحياناً على أنقاض الحرية.

وقد فسر الفقهُ هذه العلاقة من حيث إن الحرية تنظم بقانون يصدر عن السلطة، والتي يجب عليها أن تكون محايدة وغير مستبدة إذ لا يعقل أن يخضع الإنسان لإرادة مستبدة[1] كما أنها تفسر من جهة وجوب تعايش الحرية مع النظام والقانون، وإن كان هذا التعايش يتسم بالجدلية، إلا أن النظام ليس دائماً مناقضاً للحرية، والحرية بحاجة إلى نظام لكي يكون لها وجود واقعي[2].

ثانياً مظاهر التوازن بين السلطة والحرية:

عملياً لا يمكن الاعتماد على أن تراعي السلطة الحرية بدافع ذاتي، أو أن تلتزم الحرية بإرادة السلطة دون ضمانات؛ إذ إن الأمر يحتاج إلى وجود وسائل تضمن هذا التوازن، ومن هذه الوسائل:

1 - مبدأ المشروعية:

يمثل حداً على سلطان وتصرفات السلطة فيما تهدف إليه من حماية لحقوق

(1) د. مصطفى أبو زيد فهمي، **الحرية والاشتراكية والوحدة**، المرجع السابق ذكره، ص36وما بعدها.

(2) د. سعاد الشرقاوي، **نسبية الحريات العامة وانعكاساتها على التنظيم القانوني**، المرجع السابق ذكره، ص29 وما بعدها.

الأفراد من تحكم وعسف السلطة[1] وتظهر مبررات هذا المبدأ في تأسيس السلطة، وهو مبرر يقضي بأن السلطة قائمة بذاتها لمصلحة الجماعة بغض النظر عن الأشخاص الذين يتولون مهامها فهم يمارسونها باسم الجماعة[2] كما يبرره مبدأ الديمقراطية وهو مبدأ أساسي لشرعية السلطة ويقوم على أن من يمارس السلطة لا بد أن يلاقي الرضا من الجماعة لكونه يعمل لصالحها[3] بالإضافة إلى وجود قانون تتحدد به معايير وموازين لمعاني العدل والظلم، والحق والباطل، والصواب والخطأ والخير والشر ...لخ؛ يُهدف من خلاله إلى نفع الجماعة وتجنب ضررها، بحيث يكون القانون ترجمة أمينة لفكرة الحق السائدة في المجتمع[4].

ولكي يؤتي مبدأ المشروعية ثماره لابد من الأخذ بمدلولاته وهي: أنه لا بد أن يحظى القانون بالاحترام من الجهة التي أصدرته وذلك بالعمل به وتجنب ما يعيق تطبيقه، وإن كان لابد من فرض قيود على حريات الأفراد فلا يكون ذلك إلا عن طريق قانون يوافق عليه أفراد الشعب أنفسهم، وأيضا احترام مبدأ تدرج القوانين، فلا يمكن تصور أن تكون المشروعية تحمي لائحة أو قرارا تنفيذيا دون أن تتقيد بما في الدستور والقانون العادي للدولة[5].

بناء على ما تقدم فإن القانون قاعدة سلوك اجتماعية ملزمة، في حين أن المشروعية هي العمل بتلك القاعدة القانونية، وما اندماج القانون مع الشرعية إلا تعبير عن فكرة العدالة، وتلخيص لما يسمى بسيادة القانون، وإن كنا نتساءل

(1) د. رمزي طه الشاعر، **القضاء الإداري ورقابته على أعمال الإدارة**، القاهرة : دار النهضة العربية، 1982م، ص12.

(2) جورج بوردو **الدولة**، ترجمة : سليم حداد، بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1987م، ص73.

(3) د. جمال العطيفي، **آراء في الشرعية والحرية**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980م، ص5.

(4) جورج بوردو، ترجمة سليم حداد، **الدولة**، المرجع السابق ذكره، ص55.

(5) للمزيد انظر: عبد الحميد متولي، **الحريات العامة نظرات في تطورها وضماناتها ومستقبلها**، المرجع السابق ذكره، ص88.

هل كل دولة فيها قوانين تصدر عن السلطة التشريعية وتخضع لها سلطة الحكم تعتبر دولة قانونية أياً كانت مضامين تلك القوانين؟

2 - مبدأ الفصل بين السلطات:

يتلخص هذا المبدأ في فكرتين: **الأولى**: تقسيم وظائف الدولة إلى ثلاث وظائف: الوظيفة التشريعية، والوظيفة التنفيذية، والوظيفة القضائية، و**الثانية**: عدم تركيز السلطة عند أي من الوظائف الثلاث السابقة الذكر، وإذا كان للسلطة مغريات كثيرة تجعلها تستبد، فإنه لا يوقف السلطة إلا السلطة.

والفصل بين السلطات يستوجب أكثر من مجرد توزيع السلطة؛ إذ لابد أن يكون هناك فصل عضوي بين هذه السلطات؛ على أن تجمعها علاقة تعاون ورقابة في ذات الوقت، بحيث يمنع طغيان إحداها على الحريات العامة[1] لا مجال لكي تؤمن هذه الحريات إلا في ظل دستور مبني على الفصل بين السلطات[2].

3 - مبدأ الرقابة القضائية:

يعد القضاء قادراً على جعل التوازن بين السلطة والحرية في نصابه الحقيقي نظراً لاعتبارات الرأي العام ودوره في إقرار مبدأ المشروعية بما للجماعة من وعي وإدراك لنظرية الحقوق والحريات العامة ومداها في المجتمع[3] وأيضاً باعتبار خروج الحكام عن المشروعية يهدد وجودهم الشرعي في السلطة مما يعرضهم لسخط المحكومين، ولا يمكنهم تفادي ذلك إلا بالنزول عند أوامر

---

(1) مشار إليه: د.سعيد عصفور، «رقابة القضاء وضرورة حماية الفرد في الدولة الحديثة»، **مجلة المحاماة**، السنة الواحدة والخمسون العدد الثامن والتاسع، ص125.

(2) د. أدمون رباط، **الوسيط في القانون الدستوري العام (النظرية القانونية في الدولة وحكمها)**، الجزء الثاني، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الثانية، 1971م، ص557.

(3) د. ثروت بدوي، **النظم السياسية**، المرجع السابق ذكره، ص306.

القانون[1]. وقد عبرت المحكمة العليا الليبية عن دور القضاء في تحقيق التوازن بين السلطة والحرية بالقول إن: «القضاء هو الركن الركين والحصن الحصين الذي يحمي كل مواطن حاكما بين خلقه، وبالعدل قامت السموات والأرض ورفعة القاضي هي رفعة للأمة التي هي مصدر السلطات وتمكين للعدالة التي هي تمكين لذوي السلطان والملك»[2].

ويتعين الإشارة إلى أن دور القضاء الدستوري في شأن الرقابة على دستورية القوانين يكاد يكون محدودا إذا ما قورن بالدور الذي يلعبه القضاء الإداري في حماية الحقوق والحريات، **ولعل ذلك يرجع إلى أمرين**:

أ - اتساع دور السلطة التنفيذية لتدخلها في كافة المجالات مع تعقد الحياة الحديثة، واكتساب المشاكل الإدارية طابعاً معقداً، ناهيك عن سلطاتها في شأن الأنظمة واللوائح الاستثنائية كما في حالات الضرورة وحالة الطوارئ؛ كل ذلك يؤثر مباشرة على حقوق وحريات الأفراد[3].

ب- لا مجال للرقابة على دستورية القوانين إلا بعد أن يعمل القاضي الإداري رقابة على شرعية النص القانوني حتى يقرر إذا ما كانت هناك حاجة للنظر في دستورية اللائحة أو القانون، وعلى ذلك يترتب القول بأن الرقابة الدستورية هي رقابة احتياطية[4].

وبهذا نتبين حاجتنا إلى أن يكون قضاتنا فوق الخوف وفوق كل ملامة وألا يخضعوا لسلطان إلا سلطان القانون والضمير.

---

(1) د. صبحي عبده سعيد، **شرعية السلطة والنظام في حكم الإسلام**، القاهرة: دار النهضة، 1999، ص123.

(2) طعن دستوري 1/ 14 ق، جلسة 14/ 6/ 1970م .**مجلة المحكمة العليا** (المكتب الفني)، السنة السابعة: العدد الأول ، ص9.

(3) د. محمود عاطف البنا، «الرقابة القضائية على دستورية اللوائح»، **مجلة القانون والاقتصاد**، السنة الثامنة والأربعون : العددان الأول والثاني، بدون ذكر سنة النشر، ص97.

(4) د. محمود عاطف البنا، **الرقابة القضائية للوائح الإدارية**، القاهرة، 1997م، ص113.

وفي الختام ودون الدخول في الجدل الدائر حول مدى نجاح هذه الوسائل من فشلها في حماية الحقوق والحريات، فهي جميعا بلا شك تعد وسيلة فعالة لتحقيق التوازن بين السلطة والحرية إذا ما توافرت ظروفها وبيئتها الخاصة.

المطلب الثاني: العلاقة بين السلطة والحرية في الشريعة الإسلامية

كيف يمكن أن تقوم العلاقة بين السلطة والحرية في الشريعة الإسلامية؟ وهل في التشريع الإسلامي معيار حاسم لحل هذه الجدلية القائمة بينهما في القانون الوضعي؟

أولاً: مظاهر التنازع بين السلطة والحرية في الشريعة الإسلامية:

السلطة في الإسلام تقوم على اعتبارين كل منهما يعزز شرعية السلطة في المجتمع وهما: العدل والمساواة، كما اعتبر القرآن الكريم أن إهدار الحريات العامة من قبل السلطة هو مفسدة، وذلك عندما وصف سياسة فرعون حيث قال سبحانه وتعالى: ﴿طسٓمٓ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ نَتْلُوا۟ عَلَيْكَ مِن نَّبَإِ مُوسَىٰ وَفِرْعَوْنَ بِٱلْحَقِّ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَآئِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَآءَهُمْ وَيَسْتَحْىِۦ نِسَآءَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾[1].

ونتساءل: **ما حكم الشرع الإسلامي على تصرفات ذوي السلطة إذا كانت تمثل اعتداءً على الحقوق والحريات العامة؟**

ولنفهم دواعي هذا التساؤل نستذكر أن الحقوق في الشريعة الإسلامية السالف بيانها قد قُسمت على مقاصد وأغراض، وإذا خرج الحاكم عن تلك المقاصد يكون معتدياً، وذلك الخروج يمثل نوعين من الاعتداء؛ أولهما: اعتداء على الحقوق والحريات العامة في المجتمع بما يعدّ تقصيراً في مسؤولياته، وهذا ما ينعت بالعمل الباطل وغير المشروع، وأما الآخر فهو ما يمثل اعتداء على حق

(1) سورة القصص، الآيات: 1-4.

الله سبحانه وتعالى، وهنا ينبغي لأفراد الأمة مجتمعين أو منفردين رد العدوان عملاً بقاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وعليه، فإن تعدي وعدوان السلطة أو الحاكم وفق المنظور الإسلامي على الحقوق والحريات يعتبر إهداراً لحدود الله التي ألزم بها عباده، وتجاوزاً لما شرعه الله للحكم بمقتضاه؛ وحكم الشرع الإسلامي في شأنه (الحاكم المعتدي على حقوق وحريات الأفراد) يندرج تحت أحد الأحكام التالية:

أ - كفر ذوي السلطة بما شرع الله من حقوق وحدود، ومشروعية هذا الرأي تظهر في قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾[1].

ب- الجور والظلم: ويكون الحاكم جائراً وظالماً إذا ما ضاعت بين يديه الحقوق[2] بالإهدار تارة وبالاغتصاب تارة أخرى، فتغدو حقوق وحريات الجماعة معرضة لبطش الحاكم بين لحظة وأخرى؛ ومشروعية هذا الرأي تظهر في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلسَّبِيلُ عَلَى ٱلَّذِينَ يَظْلِمُونَ ٱلنَّاسَ وَيَبْغُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[3].

ومن أسباب التعارض بين السلطة والحرية في الشريعة الإسلامية بالإضافة إلى طغيان الحكام وظلمهم: غياب الفصل بين السلطات من جهة، وعدم استقلالية القضاء في الغالب من جهة أخرى، ومبرر ذلك ينحصر في أنها سلطة ذات أساس ديني كما هو معروف[4].

ومع خصوصية هذه الأسباب نرى بأن هذا الاندماج في السلطة وفق

---

(1) سورة المائدة، الآية: 44.

(2) أبو بكر الطيب الباقلاني، **تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل**، تحقيق: عماد الدين حيدر، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، بدون ذكر تاريخ النشر، ص478.

(3) سورة الشورى، الآية: 42.

(4) د. سليمان الطماوي، **السلطات الثلاث في الدساتير العربية والفكر السياسي الإسلامي**، المرجع السابق ذكره، ص589.

دورها بالمفهوم الوضعي يشكل خطراً على الحريات العامة لما فيه أحيانا من طغيان وظلم وجور، وما له من تأثير على استقرار المجتمع البشري.

ثانياً: العدل أساس التوازن بين السلطة والحرية في الشريعة الإسلامية

المعيار الحاسم للتوازن بين السلطة والحرية في الشريعة الإسلامية يظهر في العدل، فما هي أدلته من القرآن الكريم؟ وما أثره على وجود السلطة في الشريعة الإسلامية؟

يتأكد بأن مبدأ العدل هو أساس التوازن بين السلطة والحرية في الإسلام بدلالة الآيات القرآنية كما في قوله تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾(1). والمقصود بالبغي في الآية الكريمة هو الطغيان والعدوان(2).

وقوله سبحانه وتعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ۖ﴾(3).

وقوله جل شأنه: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ﴾(4)، وقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآئِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ۚ﴾(5). كما قال جل شأنه: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ۚ﴾(6)، وقوله عظم شأنه: ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَٱحْكُم بَيْنَهُم

(1) سورة البقرة، الآية: 213.
(2) **مختصر تفسير الإمام الطبري، القرآن الكريم (المفسر الميسر)**، ليبيا، طبعة خاصة لإذاعة القرآن الكريم، ص36.
(3) سورة الحديد، الآية: 25.
(4) سورة المائدة، الآية: 8.
(5) سورة النحل، الآية: 90.
(6) سورة النساء، الآية: 58.

بِٱلْقِسْطِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَاۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓاْۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾[2].

كذلك ما ورد عن الرسول صلى الله عليه وسلم من مثل قوله[3]: «سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله إمام عادل...»، كما قال صلوات الله عليه وسلامه: «إن المقسطين عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمن، وكلتا يديه يمين الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم، وما ولُوا»[4].

وهكذا هو العدل في الإسلام واجب مفروض على السلطان والقاضي والرعية، بينما واقعياً عرفت الدولة الإسلامية نماذج مختلفة لهم: فقد كان منهم حُكام عادلون كالخلفاء الراشدين وأيضاً منهم حكام ذوو حكم مطلق أظهروا الاستبداد كبعض حكام بني أمية، والحكام العباسيين، وولاة متجبرون كالحجاج ابن يوسف.

ويثور تساؤل غاية في الأهمية حول تزايد الحريات العامة، وفي حالة تعذر وجود نص شرعي؛ **كيف يمكن للحاكم أن يتصرف في شؤون الرعية بما يحفظ العدل الذي يلتقي فيه القانون والسلطة وهو ما يعني إقرار مبدأ المشروعية في الدولة؟**

---

(1) سورة المائدة، الآية: 42.

(2) سورة الحجرات، الآية: 9.

(3) رواه البخاري في **صحيحه**، كتاب: الزكاة، باب: الصدقة باليمين 3/ 421 رقم الحديث: 1423.

ينظر: البخاري مع الفتح، **فتح الباري في شرح صحيح البخاري**: ابن حجر، دار مصر للطباعة، الطبعة الأولى، السنة 14210هـ/ 2001م. أيضاً: **مختصر صحيح البخاري للزبيدي**، اعتنى به كمال بن بسيوني الأبياني، مكتبة العلا، الطبعة الأولى، 1424هـ/ 2003م، رقم الحديث: 374، ص98.

(4) رواه مسلم في **صحيحه**. باب: فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر والحث على الرفق بالرعية والنهي عن إدخال المشقة عليهم. 6/ 423. رقم الحديث 1827. أيضاً: صحيح **مسلم بشرح النووي**، تحقيق محمد محمد تامر، القاهرة: دار الفجر للتراث، الطبعة الأولى، 1420هـ/ 1999م ، ص 211. وما ولوا: أي كانت عليهم ولاية.

الإجابة عن هذا التساؤل لا تخرج عن أن السلطة لابد أن تتقيد بالقاعدة الفقهية «**التصرف على الرعية منوط بالمصلحة**»، ونستدل على ذلك بما ورد عن الإمام الغزالي وهو يخاطب السلطان محمد بن ملك شاه السلجوقي مبيناً له أصول العدل والإنصاف عشرة الأصل الأول منها «...أن يعرف قدر الولاية وخطرها فهي نعمة لمن قام بحقها وحفظها وشقاء لا شقاوة بعدها إلا الكفر بالله تعالى لمن قصر عن النهوض بحقها، وإن مسؤوليته في ذلك ليست عن فعله فقط بل عن عمل أصحابه وتابعيه»[1].

الخلاصة:

قبل أن ننظر في النتائج التي توصلنا إليها في هذه الدراسة نشير إلى أمر ذي دلالة في رسم أوجه المقارنة بين القانون الوضعي والتشريع الإسلامي في شأن التوازن بين السلطة والحرية وهو أن الإسلام نظام كامل يشمل الدين والدنيا، فهو كما نظم أمور الروح والجسد وضع التشريع المناسب للدنيا والملائم للآخرة، كما أنه نظم أيضاً سلطات الدولة بما يكفل تعادل الحقوق والواجبات ويتساوى فيها الجهد والجزاء فإذا ما تكفل بضمانات المعيشة المادية وازنها باهتمامه بضمانات العدالة القانونية.

أما نتائج البحث فتظهر فيما يلي:

1 - أن تعريف الحرية مشتق من المساواة، فالإنسان يعد حراً إذ كان تصرف الدولة تجاهه مجرد تنفيذ أو تطبيق لقاعدة عامة وضعت لجميع الأفراد، حتى ولو كانت تلك القاعدة ذات صبغة استبدادية تعسفية، فإذا لم تكن ثمة مساواة بين الأفراد في التمتع بالحرية، فلا يصح الادعاء بأن هناك أي وجود للحرية.

---

(1) **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**، أبو حامد بن محمد الغزالي الطوسي المتوفى (505هـ)، ضبطه وصححه أحمد شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1988م، ص14 إلى ص18.

2 - أقرت النظرية العامة للحق بأن استعمال الحق يجب أن يكون مشروعاً، وألا يسبب ضرراً للآخرين، لذا لتقييد الحرية من قبل السلطة هدف يتمثل في عدم الإضرار بالآخرين، سواء كان المتضرر هو الفرد أو الدولة.

3 - لا حرية بدون نظام، والنظام لا يلغي الحرية، لذا لا مكان للقول بأن النظام مناقض للحرية، وهذا هو وجه العلاقة بين فكرة النظام وفكرة الحرية إذ على السلطة أن تحمي الحرية؛ لأن أهمية هذه الأخيرة تحتاج إلى نظام، وإن كان ذلك يظهر السلطة بشكل متفوق على الحرية.

بمعنى أن السلطة هي من يجعل للحرية وجودا واقعيا وإلا صار استقرار المجتمع على نحو من الفوضى لا يقره الفرد.

وللتخفيف من حدة نتائج هذه الفكرة يؤيد الفقه تدخل الدولة لتهيئة الظروف الملائمة لممارسة الحرية، ولكن على ألا يستهدف التضحية بالحرية من أجل السلطة أو التضحية بالسلطة من أجل الحرية.

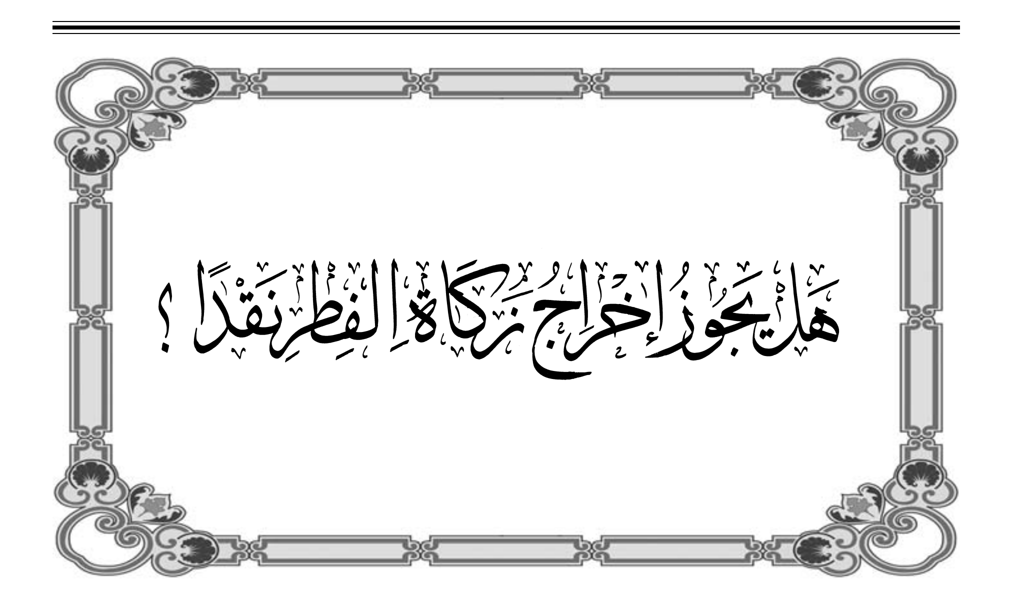
وهكذا الصراع بين السلطة والحرية أزلي أبدي وإن كان يتسم ببعض النسبية إذا ما أخذنا في الاعتبار مقتضيات كل منهما، وكذلك تفهم مدى التصادم بينهما.

4 - ضعف الأجهزة الرقابية عن القيام بدورها في هذا الصدد بسبب التطور المذهل في كافة المجالات الاقتصادية والاجتماعية والعلمية والصحية وغيرها مما جعل من المتعذر المقارنة بين السلطة والحرية بالنظر إلى الفارق بينهما الذي لا يمكن قياسه من حيث القوة التي تمتلكها أجهزة السلطة المتمثلة في تكنولوجيا غاية في التعقيد عن تلك الإمكانيات المتاحة للفرد.

5 - وفقاً لما وصلت إليه التشريعات الدولية والإقليمية في شأن الحقوق والحريات العامة، فإن احتمال وجود إضافة جديدة من هذه الحقوق والحريات تتزايد يوما بعد يوم نتيجة لتطور الفكر الإنساني وازدياد

احتياجاته لها؛ لذا فإننا نعتقد قريباً ظهور جيل جديد من الحريات العامة يواكب إلى حد بعيد عالم التكنولوجيا والاتصالات والتطور العلمي الهائل في كافة المجالات، ولعل أهمها تلك الحقوق المتصلة بشبكة المعلومات الدولية (الإنترنت).

6 - العديد من المسائل الواردة في دراستنا هذه للقانون الوضعي لم نأت على ذكرها تفصيلياً في التشريع الإسلامي؛ ليس ذلك عدم انتباه من جهتنا، ولا هو قصور في الشريعة الإسلامية بعدم إدراكها لها من جهة أخرى، إنما هو بيان للخصوصية التي عليها التشريع الإسلامي في حين تنتفي هذه الصفة عن القانون الوضعي، فالدراسة بينهما ليست مقارنة بمعناها الدقيق إنما هي شاملة لنظامين كلٌ استقر في إطاره ويؤثر في حياة الجماعة.



د. عبد الحميد عبد الله الهرامة (*)

يدور حديثُ الناس قرب عيد الفطر خلال هذين العامين عن جوابٍ للأسئلة التالية: **هل يجوز إخراج زكاة الفطر نقداً؟ وهل المرادُ بتحديد الصَّاع في زكاةِ الفطر عينُ الطعام أو قيمتُهُ؟** وهل **في القول بالقيمة تحسين عقلي أو نص نقلي؟** والنصوصُ الشرعيةُ كثيرةٌ في هذا الموضوع، والعلماء منقسمون في فهمها إلى آراء تمنح المسلم فسحة في اختيار ما يناسب حالته دون حرج، والمعضلة ليست في تعارض ظواهر النُّصوص، ولكن في الفهم الذي يتبناهُ هذا الفريقُ أو ذاك لتلك النصوص.

وقد تناول هذا العرضُ أدلةَ القائلين بالقيمة، والغاية من زكاة الفطر، وهل قبول الزكاة شرط في أدائها؟ وهل كانت النقود عملة سائدة في صدر الإسلام؟ **وصولاً إلى حكم زكاة الفطر بالمال**، ومناقشة أدلة القائلين بالعين، وتحسين العقل وتحسين الشرع، والقيمة في المذهب الحنفي أساسُها النص أم الرأي؟

(*) كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس – ليبيا.

وقد رأيتُ أن أضعَ أدلة الفرقاء بين يدي القارئ النابه ليستنتج ما يراه مُرضِياً لربه ولضميره، فنحنُ أمامَ فريضةٍ تعود علينا سنوياً، ويستفيدُ منها ملايين البشر، فهي تجبُ على مليارٍ ونصفِ مليار مُسلم، ينبغي أن يُخرجوا ما مقدارُه حوالي ثلاثةِ ملياراتِ دولار سنوياً، وهو مبلغٌ كافٍ لتغيير حياة فقراء المسلمين في العالم كله لو أَحْسَنَّا تدبيره وفق غايات الشرع الشريف[1].

أدلة القائلين بالقيمة:

اتفق العلماء على أنَّ الرسول ﷺ أوصى في زكاة الفطر بصاع من شعير أو صاع من تمر، ثم اختلفوا في الاقتصار على هذين الصنفين، أو إضافة أصناف أخرى اعتماداً على أحاديث نبوية متفاوتة الصحة، أو القبول بقيمتها من الطعام والمال اعتماداً على أحاديث أخرى شريفة سنقف عندها في هذا البحث.

وينطلق القائلون بالقيمة ابتداءً من أن «**الأصل في الصدقة هو المال**» مستدلين بقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾[2]. كما ورد في أحاديثَ كثيرةٍ أنَّ قيمة زكاة الفطر تعادلُ نصفَ صاع من قمح أو صاعاً من شعير[3] فلو لم يُنظَر إلى القيمة لما كان فرقٌ بين الصنفين، ويستدلون على ذلك بالآتي:

1 - ما رواه الشيخان البخاري ومسلم عن ابن عمر قال: «فرض ﷺ زكاة الفطر: صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير، على العبد والحر، والذكر

(1) اعتمدتُ فيما نقلته من صحيح الإمام البخاري على كتاب **المختصر النصيح في تهذيب الجامع الصحيح**، للمهلب بن أبي صفرة (المتوفى سنة 435هـ) لأنه يجمع روايات البخاري في موضع واحد، ولا شكَّ في صحة ضبطه وتحقيقه، وإذا لم يكن هذا الكتاب متوفراً لدى القارئ فيمكنه العودة مباشرة إلى صحيح البخاري فهو متيسر في المكتبات الورقية والإلكترونية، هذا إلى جانب مصادر أخرى يجدها القارئ في هوامش البحث وحواشيه وثناياه.

(2) سورة التوبة، آية: 103.

(3) سيأتي ذكرها لاحقاً.

والأنثى والصغير والكبير من المسلمين، فعدلَ الناسُ به نصفَ صاع من بُـرّ، فكان ابنُ عمر يُعطي التمر، فأعوز أهلُ المدينة من التمر، فأعطى شعيراً...، وكان يعطيها الذين يقبلونها»، وللحديث روايتان في صحيح البخاري[1] جمعهما المهلب بن أبي صفرة في كتاب "المختصر النصيح في تهذيب الجامع الصحيح" وهو اختصار لصحيح البخاري (ص: 267)، **وورد في صحيح مسلم على النحو الآتي: «أمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بزكاة الفطر صاعاً من تمر، أو صاعاً من شعير، قال عبد الله: فجعل الناسُ عدلَهُ مُدَّيْنِ من حِنطة»[2] ولابن عمر حديث آخر في معناه[3]والناس في ذلك الوقت هم الصحابة.**

2 - ما ورد عن نافع عن ابن عمر «كان الناسُ يُخرِجُون صدقةَ الفطر على عهد رسول الله ﷺ صاعاً من شعير أو تمر أو سلت أو زبيب. قال ابن عمر: فلما كان عمرُ وكثرت الحنطة جعل عمرُ نصف صاع حنطة من تلك الأشياء» والزيادة عن عمر نقلا عن أبي داود 2/ 27، والنسائي 5/ 53، والحاكم 1/ 409، وتؤيدها رواية عن الأمام علي بن أبي طالب -كرم الله وجهه- أوردها الدارقطني في سننه 2/ 149، وتعززها أقوالٌ أخرى لأهل الحديث مشارٌ إليها في الحاشية[4].

---

(1) وبرواية أخرى في صحيح البخاري بحاشية السندي: 1/ 263.

(2) **صحيح مسلم بشرح النووي**: 7/ 60 ط محمود توفيق.

(3) **سنن الدارقطني** 2/ 143 (رقم 22) وفيه داود بن الزبرقان ضعيف ولكن البخاري قال: حديثه مقارب، وله طريق آخر في سنن الدارقطني 2/ 145 رقم 28 والمصنف لعبد الرزاق 3/ 311 و312 رقم: 5762 وقد ضعف الدارقطني محمد بن شرحبيل ووثقه ابن حبان وقال مستقيم الحديث.

(4) جاء في **سنن الدارقطني**: «وفي سند هذا الحديث مأخذ على «عبد العزيز» أحد رواته، ولكن صاحب التنقيح قال: وإن كان تكلم فيه ابن حبان فقد وثقه يحيى بن سعيد بن القطان، ويحيى بن معين، وأبو حاتم الرازي، وغيرهم، فالموثقون له أعرف من المضعِّفين، وقد أخرج البخاري له استشهاداً» فإذا أضفنا إلى ذلك كثرة الأحاديث العاضدة لهذا الحديث كان الوثوق به كبيرًا، وهو ما يعزز صحته.

والاعتراف بالمعادلة بين صاع الشعير ونصف صاع البُرِّ اعترافٌ بقبول مبدأ (القيمة المعادلة) في زمن الخليفة الثاني ﵁، والمزايدة على فهمه للسُّنة تطاولٌ على مقامه في الفهم وفي القرب من صاحب الرسالة لا يدَّعيه إلا من ادَّعى لنفسه أنه يَفْري فَرْيَهُ أو يفوقه، وهيهات.

3 - وورد في الجامع الصحيح للبخاري «فلما جاء معاويةُ وجاءت السمراءُ، قال: أرى مُدًّا من هذا يعدلُ مُدَّين»[1] وهذا الرأي من معاوية ﵁ يذهب مذهب رأي الخليفة الثاني في هذا التقدير، والصحابة أدرى بفهم نصِّ الرسول ﷺ من الذين يقفون عند ظاهر حدود النص، وربما كانت للصحابة مناقشاتٌ مع رسول الله ﷺ لم تُروَ في كتبِ الحديث، فقد ورد أن الرسول ﷺ كان يتحدث عن زكاة الفطر آخر رمضان[2] يعني من كل سنة بعد فرضِه .

4 - وعن أسماء بنت أبي بكر الصديق رضي الله عنهما قالت: «كُنا نُؤدي زكاة الفِطر على عهد رسول الله ﷺ مُدَّين مِن قمْح بالمدِّ الذي تقتاتون به» وهو حديث حسن، رواه أحمد (6/ 346) وحميد في الأموال 2377 والطحاوي في شرح معاني الآثار 2/ 43، وصححه الألباني في تمام المنة 387. وعن اتهام ابن لهيعة في سنده بالضعف قال أحمد: «حديث حسن، وعبد الله بن لهيعة إمامٌ، وضَعفُهُ ناشئ من وهمه، فإذا روى ما وافقه عليه الناس فحديثه مقبول، خصوصاً ما رواه عنه الكبار كعبد الله بن المبارك» ومنه هذا الحديث. مسند أحمد (6/ 346).

5 - ما رواه البخاري تعليقاً بصيغة الجزم من أن معاذ بن جبل ﵁ قال: لأهل اليمن حين بعثه رسولُ الله ﷺ إليهم: «ائتوني بعَرَضٍ ثِيَابٍ خَمِيصٍ، أو لبيسٍ في الصدقة، مكانَ الشعير والذرة أهونُ عليكم، وخيرٌ

---

(1) انظر البخاري وشروحه، وانظر الفروق في رواياته في: **المختصر النصيح في تهذيب صحيح البخاري**، للمهلب ابن أبي صفرة، ص267.

(2) ابن سعد في **الطبقات**، ج1، ق2، ص8.

لأصحاب النبي ﷺ بالمدينة». وقد علَّق الحافظُ ابن حجر على هذا الحديث في فتح الباري فقال: «واحتجاج البخاري بهذا يدل على قوة الخبر عنده»[1].

والقيد بكلمة **الصدقة** ينافي ما قاله ابنُ قدامة في المغني من أن الأمر يخصُّ الجزية[2] وقد وردت عبارة **الصدقة** في طرق كثيرة لهذا الحديث منها هذه، ورواية السنن الكبرى للبيهقي 4/ 113 ورواية المصنف لابن أبي شيبة 3/ 181 ورواية أبي عبيدة في كتاب الأموال (509) وكتاب الخراج ليحيى القرشي (تحقيق أحمد شاكر، ص: 147).

والاحتجاج بهذا الحديث يفيدُ أنَّ تعويض الحبوب بغيرها من الصدقات الواجبة جائزٌ ومقبولٌ شرعاً، فقد قبل رسول الله ﷺ من معاذ بن جبل ذلك، مع أنه حدَّد الأصناف التي بعثه إلى اليمن من أجل تحصيلها بقوله: «خُذ الحبَّ مِنَ الحبِّ، والشاةَ من الغنمِ، والبعيرَ من الإبلِ، والبقرةَ من البقر»[3] وصحةُ حديث معاذ الأول كافية في جواز القيمة دون حاجة لتعزيزها بهذا الحديث الأخير.

6 - وعن ثعلبة بن عبد الله عن النبي ﷺ «أنه أمر في صدقة الفطر: صاع تمر أو صاع شعير على كلِّ واحد، أو صاع قمح عن كلِّ اثنين». وورد هذا الحديث باسم ثعلبة بن أبي صعير عن أبيه عن النبي ﷺ: «في صدقة الفطر صاعٌ من قمح على كلِّ اثنين» وبسبب هذا الاختلاف في الاسم قال ابن حزم: «إن راوياً فيها هو ثعلبة مجهول الحال مضطربٌ في اسمه» (المحلى: 6/ 168). ولكن تقوّي روايتَه رواياتٌ أخرى، فقد أخرجه أبو داود في كتاب الزكاة 2/ 114 (1619) والدارقطني 2/ 150 (52) والبيهقي في السنن الكبرى 4/ 167، 168، ومسند أحمد

---

(1) **فتح الباري**: 4/ 54.
(2) **المغني** 4/ 295.
(3) **السنن الكبرى** للبيهقي 4/ 112.

5/ 432، والطحاوي في شرح معاني الآثار 2/ 45، والطبراني في المعجم الكبير 2/ 81.

7 - وعن ربيح بن عبد الرحمن بن أبي سعيد الخدري عن أبيه عن جدّه: «... صاعٌ من تمر أو صاعٌ من شعير أو صاع من زبيب أو مُدَّان من بُرٍّ...»[1]

8 - وجاء في سنن الترمذي «أن النبي ﷺ بعث منادياً في فجاج مكة: ألا إن صدقة الفطر واجبة على كل مسلم، ذكر أو أنثى، حر أو عبد، صغير أو كبير: مدّان من قمح أو سواه صاع من طعام» قال الترمذي: «حديث حسن غريب»[2].

9 - وعن أبي يزيد المدني «أعطى رسولُ الله ﷺ لِمُظَاهر شعيراً وقال: أطعم هذا، فإن مُدَّين من شعير يقضيان مداً من قمح»[3]. وأورد رواياتٍ أخرى بمعناه قال: «إنها من المراسيل»[4] ومن أشهر المراسيل وأصحها مراسيل سعيد بن المسيَّب، ومنها في هذا المقام قوله: «فرض رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم زكاة الفطر مُدين من حنطة»[5] وابن المسيب من كبار التابعين ولد في الرابع عشر من الهجرة لسنتين من خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وعاش في المدينة المنورة بين الصحابة، وهو عالمها الأشهر في عصره، ولذلك حظيت مراسيله بالثقة الكبرى بين أهل الحديث.

---

(1) **طبقات ابن سعد**: 1/ 247 طبعة دار صادر: بيروت.

(2) **السنن مع شرح العارضة**، 3/ 181، وأخرجه الدارقطني بطريق آخر: 2/ 141 و142، والبيهقي في **السنن الكبرى**: 4/ 172.

(3) أورده ابن حزم في **المحلى**: 6/ 169، وقال: إنه مُرسل.

(4) المصدر نفسه: 6/ 169-170.

(5) أبو داود: **المراسيل**، ص136 رقم: 19 ط الأرناووط، وقد نقل عنه الغماري في تحقيق **المآل**، ص75، قوله: «رجاله ثقات، رجال الشيخين» وانظر **المصنف** لعبد الرزاق 3/ 318 (5786). وابن أبي شيبة (3/ 170)، وحميد في **الأموال** (3/ 1242)، والطحاوي في **شرح معاني الآثار** (2/ 45-46)، وقال ابن عبدالهادي في تنقيح التحقيق (2/ 1479): «إسناده صحيح كالشمس لكنَّه مرسل. وهو في مراسيل ابن المسيب».

10 -وأورد الحاكم عن ابن عباس مرفوعاً «صدقة الفطر مدان من قمح»[1]
ويعزز ذلك ما رواه الحسن عن ابن عباس «أن رسول الله ﷺ فرضها - يعني زكاة الفطر - صاعاً من تمر، أو صاعاً من شعير، أو نصف صاع من برّ»[2] وفي رواية أخرى عن ابن عباس لها طرق، منها ما أورده أحمد في مسنده «أنَّ رسول الله فرض صدقة رمضان نصف صاع من بُرّ أو صاعاً من شعير أو صاعا من تمر...»[3].

وذلك مذهبُ زيد بن علي، كما ذكر الشوكاني[4] وأخرج سفيان الثوري في «الجامع» عن الإمام علي موقوفاً «نصف صاع من بُـرّ»[5] وذلك مما يروى عن الخلفاء الأربعة وعدد من الصحابة[6] على أنَّ ثمّة من استثنى منهم أبا بكر وابن مسعود وابن عباس[7] ولكن الطرق المتعددة لحديث ابن عباس تجعل هذا الاستثناء محلَّ نظر.

وهكذا نرى أنَّ الأحاديث والآثار التي استند إليها القائلون بالقيمة كثيرة الطرق، أو مُخصِّصَةٌ لأحاديث الصاع «تحت لفظ العام الذي صحَّت به الروايات»[8] ومنها الصحيح وغيره، ولكنها رُويتْ عن جماعة يستحيل تواطؤها على الكذب. وفي ذلك ترجيح لجواز إخراج القيمة في زكاة الفطر.

---

(1) وأورد نظيرَه صاحب **نيل الأوطار**: 4/ 183، **ونصب الراية**: 4/ 418-423.
(2) رواه أبو داود: 2/ 31 و32، والنسائي: 5/ 50 والدارقطني: 222، والحاكم: 1/ 410.
(3) التـرتيب الرباني لترتيب **مسند الإمام أحمد**، الساعاتي: 9/ 141 (189)، **وسنن أبي داود**: 2/ 114، رقم: 1622، **وسنن النسائي**: 5/ 50.
(4) **نيل الأوطار** للشوكاني: 4/ 183.
(5) يؤيد ذلك ما رواه ابن أبي شيبة: (3/ 170)، وحميد في الأموال (3/ 1242)، وأبو داود في المراسيل (117)، والطحاوي في **شرح معاني الآثار**: (2/ 45-46)، وقال ابن عبدالهادي في تنقيح التحقيق (2/ 1479): «إسناده صحيح كالشمس لكنَّه مرسل. وهو في مراسيل ابن المسيب».
(6) **نيل الأوطار** 4/ 183.
(7) **المحلى**: 6/ 128-131، **ونصب الراية مع بغية الألمعي**: 2/ 446-447.
(8) **نيل الأوطار** للشوكاني: 4/ 183.

الغاية من زكاة الفطر:

أوضح الرسول ﷺ الغاية من زكاة الفطر بصورة جلية في نقطتين هما: **إغناء الفقير، وطهرة الصائم**، فعن ربيح بن عبد الرحمن بن أبي سعيد الخدري عن أبيه عن جدّه قال: «وكان يخطبُ رسولُ الله ﷺ قبل الفطر بيومين[1] فيأمرُ بإخراجها قبل أن يَغْدُوَ إلى الـمُصَلَّى، وقال أغنوهم - يعني المساكين - عن طواف هذا اليوم ...»[2].

وورد من طرق مختلفة في بعض الأحاديث «أغنوهم عن تطواف هذا اليوم»[3] ويقويه حديثُ ابن عباس رضي الله عنه: «فرضها - أي زكاة الفطر- طهرة للصائم من اللغو والرَّفَثِ وطُعْمَة للمساكين»[4] وهذا مهمٌ في إثباتِ عللِ زكاة الفطر، وأبرزها إغناء الفقير عن السؤال، وإذا كانت أهمُّ الحاجات الأولية للفقير هي الطعام، فإنَّ ما يلحق به من حاجات أولية أو ثانوية كالدواء واللباس والمسكن لا يقلُّ عنه أهمية في إغناءِ حاجاته، والمالُ أفضلُ من غيره في ذلك، وأقلُّ مشقة وتكلفة، فمن لا يملك رَحىً في بيته وتعطيه حبوباً فلا يجد سبيلا لطحنها يوم العيد إنما تشقُّ عليه بما أعطيته، ولا يمكنك والحال هذه أن تدَّعي أنك طبّقت السنة، مع أن هذه الحبوب كانت مقبولة مُنتَظَرَةً ومُرحَّباً بها في عهد رسول الله ﷺ وما بعده حين كانت الرحى في كل بيت، وقبل أن تتغير ظروف الحياة وأساليبها ويصبح المالُ عصبَها وأداةَ التعامل فيها، وتبقى الغاية من الزكاة هي الفيصل.

---

(1) عبارة «كان يخطب قبل الفطر بيومين» تفيد أن أحكام زكاة الفطر كانت تعاد وتُفصل سنويا بهذه المناسبة، وهو ما يعني أنها واضحة في أذهان كبار الصحابة.

(2) ابن سعد في **الطبقات**، ج1 ق2 ص8، ورواه الحاكم النيسابوري في **علوم الحديث**: 131، والدارقطني في **السنن**: 2/ 152 رقم: 67.

(3) رواه الدارقطني بمعناه، ص225 من طريق وكيع عن أبي معشر ونسبه ابن حجر في التلخيص إلى البيهقي، ص186 (وانظر حاشية المحلى: 6/ 167).

(4) رواه أبو داود، وابن ماجة والحاكم وقال: صحيح على شرط البخاري ولم يخرجاه، وحسَّنه العلامة الألباني في صحيح سنن أبي داود حديث رقم: 1420.

ولما كانت العلة في زكاة الفطر هي إغناءُ الفقير تتحققُ بالمال كما تتحقق بالطعام، والحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً، فمتى تحققت العلة أو الغاية كانت المشروعية، ومتى لم تتحقق فُقدت، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن التيسير على الناس مقصدٌ من مقاصد الشرع الحنيف قال تعالى: ﴿...يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[1]. وهل يشكُّ أحدٌ في أن التعاملَ بالمال أيسرُ من التعامل بالحبوب في زكاة الفطر في أيامنا هذه للفقير وللمزكي معاً؟ وليس التحسين العقلي مناقضاً للشرع في هذا المقام.

وغريبٌ قولهم: «**غِنَى الفقراءِ في هذا اليوم يكونُ فيما يأكلون حتى لا يضطروا لسؤال الناس الطعام يوم العيد**»! ووجهُ الغرابة أن ذلك القول يجعلُ زكاة الفطر مقتصرةً على سداد الجوع، وهذا يعني أنها تسقط عن المجتمعات التي لا نجد فيها إنساناً مضطراً للسؤال عن الطعام يوم عيده، وهي مجتمعاتٌ كثيرة في عالم اليوم منها المجتمع الليبي، فلن تجد في ليبيا شخصاً واحدًا لا يجد ما يأكل يوم العيد، وكذا المجتمعات المسلمة في دول الخليج، وماليزيا، وتركيا، وإيران، وغيرها، ولم يقل عاقلٌ بإسقاط زكاة الفطر في هذه المجتمعات.

وورد في تقرير دولي أذيع بقناة الجزيرة يوم 16 سبتمبر 2014 تقول الإحصاءات الدولية: أن الجوعى في العالم كله يمثلون في التسعينيات حوالى 23%، وقد تناقص عددهم سنة 2013 إلى حوالى 13 %، ومن المتوقع أن تقل هذه النسبة سنة 2015، فلو توقعنا أن تصل سنة 2030 مثلا إلى 0% نظراً لارتفاع مستوى التعليم والتنمية المستدامة، فهل تسقط زكاة الفطر لعدم وجود الجوعى أم تبقى ما بقي الفقراء بصفة عامة؟ بل هي واجبة «على العبد والحر، والذكر والأنثى والصغير والكبير من المسلمين» بمن فيهم من الأغنياء والفقراء، قال رسول الله ﷺ: «أما غنيُّكم فيزكيها إلى الله، وأما فقيركم فيردُّ الله عليه

(1) سورة البقرة، من الآية: 185.

أكثر مما أعطى»[1] فهل يقتصر كلُّ هؤلاء على إطعام الجوعى يوم العيد؟ أو هم يؤدون شعيرة إسلامية أبعد مدًى في الخير، لأنها تهدف إلى إغناء حاجات الفقراء والمساكين على اختلافها؟ وهل تُمنعُ زكاةُ الفطر عن مسكين يملكُ قوتَ عامه، ولكنه لا يملك ثمن دوائه ولباسه، بحجة أنه غيرُ محتاج للطعام في هذا اليوم؟! وفي الحديث ردٌّ على من يرى أن إخراج زكاة الفطر تعبدي لا علة فيه ظاهرة.

قبول الزكاة هل هو شرط في أدائها؟

إن ما ورد في الحديث من إعطاء زكاة الفطر إلى الذين يقبلونها من المساكين يعني أن قبولها مأخوذٌ في اعتبار الشارع، فالقول **بأنَّ المرادَ هو مجردُ إخراجها** - وإنْ لم تجدْ آخذاً - غيرُ مقبول شرعاً، لأنه يتنافى مع تحقيق الغاية منها، أي حصول مصلحة المستحق وقبوله لها.

ودليله أنَّ قبول الفقير للزكاة مشارٌ إليه بجلاء في صحيح البخاري، ونصُّه: «وكان يعطيها الذين يقبلونها»[2] فإذا لم يكن في البلدة فقيرٌ يسأل عنها، أو يقبل بها وجب نقلها إلى مستحقها في بلدة أخرى. وإذا لم تصل إلى الفقير هنا أو هناك فقد فاتت الحكمة منها وأَثِمَ مانعُها. ويعني إغناءُ الفقير بها وجوبَ إيصالها إليه يوم العيد قبل الصلاة.

ولما كان النقدُ أكثرَ الأموال قبولاً في عصرنا الحاضر، وكان التحويلُ النقديُّ أكثرَ وسائل التوصيل ضماناً وسرعةَ سدادٍ للحاجة فإن تفضيله على سائر المال في الظروف الحالية يكون متفقاً مع الحكمة من إخراج زكاة الفطر.

(1) سنن أبي داود 2/ 114.
(2) صحيح البخاري بحاشية السندي 1/ 263.

هل كانت النقود عملة سائدة في صدر الإسلام؟

تؤكد دراسات التاريخ الاقتصادي في صدر الإسلام أن المقايضة هي الوسيلة السائدة للتبادل التجاري بين العرب «منذ العصر الجاهلي ومروراً بصدر الإسلام»[1] والمقايضة هي تبادل السلع في مجتمع تنعدم فيه النقود أو تقلُّ، ولكن ابن حزم الظاهري يقول: إن الصحابة كان «يمكنهم أن يُخرجُوا صاعاً من دراهم»[2] يعني لو كان ذلك مشروعاً، ولم يعطِ دليلاً على قوله، وذلك مردودٌ عليه، لأنَّ الدَّراهم كانت قليلة جداً بل نادرة في عهد النبوة، ولم تكن -على قلتها- في كلِّ يدِ في صدر الإسلام، كما أكدت الدراسات السابقة.

فنحن في مجتمع لا عملة محلية له في عهد النبوة، ولا يعرف انتشاراً واسعاً للعملة قبل أن يضربَ عبدُ الملك بن مروان العملة الإسلامية في العهد الأموي سنة 74 للهجرة، إلا ما يأتيه من دراهم الفرس والروم أو من القليل المسكوك في عهد الخلافة وما بعده[3] فالدراهمُ موجودةٌ في المُدن بقلة تصل إلى الندرة أحياناً، وتكاد تكون معدومة في البادية، وفضلا عن الدراسات التاريخية عن الحياة الاقتصادية في صدر الإسلام التي أكدت انتشار المقايضة في صدر الإسلام وندرة النقود، جاء الدليل القاطع في حديثٍ صحيحٍ رواه الإمام البخاري بسنده حول كراء الأرض بالمدينة في عهد النبوة، يقول: «فأما الذهب والورق فلم

(1) يمكن الاستعانة ببحوث عن الحياة الاقتصادية في صدر الإسلام في محركات البحث الاجتماعي، وملخص ما نريده منها أن «المقايضة مثلت نظاماً أساسياً في التعاملات التجارية منذ عهد الجاهلية مروراً بصدر الإسلام، وهو نظام يعتمد على مبادلة سلعة بسلعة أخرى، وما لا تحتاجه يمكنك مقايضته بما يتساوى مع قيمته».

(2) المحلى: 6/ 179.

(3) صدرت محاولة محدودة لسك عملة محلية في عهد الخلافة وعهد عبد الله بن الزبير، ولكنها كانت محدودة جدا، ولا يمكن القول بوجود عملة محلية واسعة الانتشار إلا في عهد عبد الملك بن مروان 74 للهجرة. أما في عهد النبوة فلا أثر لعُملة محلية للمسلمين فكانت عملتهم المقايضة غالبا أو ما تيسّر لبعضهم من دراهم الفرس والروم. الموسوعة العربية العالمية http//:www.mawsoah.net

يكن يومئذ»[1] وهكذا يصبح القول بأن العملةَ النقدية كانت متوفرةً في عهد النبوة غيرَ صحيح، وليس فقط محل نظر.

زكاة الفطر بالمال:

تحديد أصناف الطعام وغيره من المثمّنات في تحديد النصاب في الزكاة أساسٌ في معرفة أثمانها، ولكنه لا يعني تحريم دفع الثمن نقداً ما دام مساوياً للصنف المحدد في عصره، وذلك لأن الأثمان تختلف من بيئة إلى أخرى، ومن عصر إلى آخر، فلا يمكن القول: «بأن زكاة الفطر تساوي دائما درهمين» لأن الدرهمين لا يساويان دائما ذلك المقدار من التمر أو الشعير. وعليه فإن العبرة بتقدير قيمة الأصناف المذكورة في النص لا بأثمانها، وحيث عرفنا قيمتها فإنفاقها نقداً من المطابقة التي لا تخفى مساواتها للأصل لكل ذي بصيرة، بل هناك من فضّلها في المثمّن، قال الكاساني في بدائع الصنائع: «وروي عن أبي يوسف أنه قال الدقيق أحبُّ إليَّ من الحنطة والدراهم أحبُّ إليّ من الدقيق والحنطة، لأن ذلك أقرب إلى دفع حاجة الفقير»[2].

فحتى لو كانت العملة متوفرة في عهد الرسول ﷺ فلن تكون صنفاً من الأصناف الثابتة القيمة؛ لأن العملة غير مستقرة، أما قيم الأصناف المذكورة فثابتة، ولذلك فإن العملة تصلح لسداد حاجة الناس إذا عرف المقدار اللازم منها في وقتها، ومن ثم كان معيار إعطاء الزكاة هو الطعام بأنواعه في زكاة الفطر، فإذا عرفت القيمة فلا معنى لمنع قيمتها المطابقة نقداً عندئذ.

لا نص يمنع أداء زكاة الفطر نقداً:

عندما توفرت العملة النقدية لاحقاً صار أداؤها مقبولا في زكاة الفطر في عصر التابعين بناء على تقويم تلك الأصناف توسعةً على الناس ورحمةً بهم،

(1) المختصر النصيح: 414.
(2) بدائع الصنائع: 2/ 72.

وذلك من غايات الإسلام، ويعزز ذلك أننا **لا نجد نصاً شرعياً واحداً يمنع القيمة في أداء هذه الشعيرة**، ولا نحتكم في ذلك إلى التحسين العقلي، ولكن إلى واقع النصوص من القرآن الكريم والسنة المطهرة.

أدلة جواز إخراج الزكاة مالا:

دليل ذلك من القرآن الكريم هو قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾[1] فالمال في الأصل هو كل ما يقتنى بالفعل عينًا أو منفعة، وأكثر ما ينصرف إلى ما يُملك من الذهب والفضة، بل هناك من يرى أنه يطلق على ما يُقتنى من الأعيان مجازاً[2]. والصدقة مطلقة تشمل صدقة الفطر وغيرها، والتطهيرُ المذكورُ في الآية مذكورٌ بنصِّه في علة زكاة الفطر، فقد جاء في الحديث الشريف: «فرضها -أي زكاة الفطر- طهرةً للصائم من اللغو والرفث»[3].

والدليل الثاني أن النقدَ أحبُّ إلى الفقير والمزكي من الطعام، فهو يشتري الأزكى للفقير من الطعام وغيره، ولا يمكنه في عصرنا أن يشتري بالصدقة من الطعام ما يساوي قيمتها من غيره، ولذا تجد الفقراء يبيعون ما يُعْطَوْن من الصدقات للتاجر ليأخذوا بها أقل من قيمتها نقوداً تفضيلا للمال على الطعام، والنقود أفضل للمزكي أيضا؛ لأنها لا تكلفه عناء شراء الطعام وتوزيعه للفقراء، وقد لا يقبلونه أو لا يجده في الأسواق، أو غير ذلك من ضروب المشقة التي لا يجدها بدفع النقود، فالنقد أحبُّ من الطعام لكليهما، ولذا كان تقديمه أفضلَ

(1) سورة التوبة آية: 103.

(2) **تحقيق الآمال في إخراج زكاة الفطر بالمال** للمحدث الكبير أحمد الغماري الحسني، ص48، وهو كتاب مهم في بابه، وقد أعددتُ بحثي قبل العثور عليه ووزعت نسخاً محدودة منه على خاصة أصدقائي وبعض طلبة العلم، فلما طالعت هذا الكتاب أضاف إلى فوائد وأسراراً أثبتها في مواضعها فكست بحثي المتواضع زينة وعلماً، فشكر الله لمؤلفه رحمه الله تعالى وأحسن إليه.

(3) رواه أبو داود، وابن ماجة والحاكم وقال: صحيح على شرط البخاري ولم يخرجاه، وحسَّنه العلامة الألباني في صحيح سنن أبي داود حديث رقم: 1420.

استناداً لقوله تعالى: ﴿لَن تَنَالُواْ ٱلْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُواْ مِمَّا تُحِبُّونَۚ وَمَا تُنفِقُواْ مِن شَيْءٖ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٞ﴾[1].

ودليل إخراج المال في زكاة الفطر من السُّنةِ حديثٌ متفقٌ عليه وهو أن النبي ﷺ قال للنساء يوم عيد: «تصدَّقن ولو بحليِّكُنَّ»[2] «فجعلت المرأةُ تُلقي الخرصَ والخاتمَ والشيءَ»[3] قال البخاري: «فلم يستثنِ من ذلك صدقة الفرض من غيره»[4] وقد صرح الإمامُ أحمد في مسنده بأن ذلك كان «يوم عيد الفطر» وهذه إشارة مهمة إلى جواز بذلِ المال في زكاة الفطر؛ لأن المشرعَ لم يأمرْ في عيد الفطر بصدقتين مختلفتين، وهذا أمر صريح بالصدقة، فكان دليلا على أنَّ المراد بهذه الصدقة هو زكاة الفطر.

ثم إنَّ رسول الله ﷺ قال لزيد بن ثابت: «يا زيد، أعطِ زكاة رأسِكَ مع الناس، ولو لم تجدْ إلا خيطاً»[5] ومعلوم أنَّ الزكاة في الإسلام زكاتان، زكاة الأموال وهي الركن، وزكاة الرؤوس وهي زكاة الفطر، و«الخيط» مثالٌ لأيِّ شيء يستطيع المزكي أن يخرجه، فإذا جاز إعطاء الخيط فالزكاة بالمال أولى بالجواز.

وقد ذكر الشيخان ومالك في الموطأ وأصحاب السنن[6] بين أصناف زكاة الفطر (الزبيبَ) الذي هو أشبه بالفواكه منه بالطعام، فدلَّ ذلك على أن المزكي يبذلُ ما عنده من المال وإن لم يكن مما يُقتاتُ كالزبيب، قال ابن حزم

---

(1) سورة آل عمران، الآية: 92.

(2) **صحيح البخاري مع الفتح** 3/ 312.

(3) المصدر السابق 3/ 313 و**صحيح مسلم**: 6/ 173، واللفظ له.

(4) المصدر نفسه 3/ 312.

(5) الطبراني في **الأوسط** تحقيق محمود الطحان 3/ 87 (2174).

(6) **الموطأ**: ط مؤسسة المختار، ص158، و**صحيح البخاري** في كتاب الزكاة باب صدقة الفطر حديث: 1506، و**صحيح مسلم**: كتاب الزكاة باب زكاة الفطر حديث: 985، و**سنن أبي داود**: 1816، و**سنن ابن ماجة**: 1829، و**سنن النسائي الكبرى**: 2/ 27، و**سنن الدارمي**: 1/ 481، و**سنن البيهقي**: 4/ 160، حديث: 7461.

الظاهري: «فما علمنا بلداً يكون قوتُ أهله الزبيب صرفاً ونعلم بلادًا ليس قوتها إلا القسطل وجوز الهند والتين صرفاً»[1] والمراد -والله أعلم- أن المزكِّي يقدِّم ما توفر له من الطعام أو قيمته ولو كان المقدَّم زبيباً لا يسدُّ حاجة الجوع ولا يقتات عادة.

وقد وعى الصحابة والتابعون هذه الأدلة القوية وطبَّقوها عملياً، فعن أبي إسحاق السبيعي - وهو من التابعين الذين أدركوا علياً -كرم الله وجهه- وبعض الصحابة رضي الله عنهم قال: «أدركتهم وهم يؤدون في صدقة رمضان الدراهم بقيمة الطعام»[2] وقال الحسن البصري من التابعين: «لابأس أن تُعطى الدراهم في صدقة الفطر»[3] وعن عطاء «أنه كان يُعطي صدقة الفطر وَرِقاً»[4] وما ورد عن الخليفة عمر بن العزيز في ذلك صحيح مشتهر[5]. أما قبول الزكاة بعامة فقد ورد قبولها مالا منذ عهد الخليفة الأول، فقد استدل البخاري بما صح عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه من قبول قيمة زكاة الأنعام مالا حيث قال: «من بلغت صدقته بنت مخاض وليست عنده، وعنده بنت لبون، فإنها تقبل منه، ويعطيه المصدِّق عشرين»[6] وهو جلي في أخذ القيمة عوض الفريضة.

وقد أوردنا في البحث أسماءَ عددٍ من الصحابة والتابعين الذين أجازوا إخراج زكاة الفطر قيمة أو نقداً، ونضيف إليهم من أعلام المذاهب الإسلامية، معظم الأحناف، ومن المالكية ابن حبيب، وأصبغ، وابن أبي حازم، وأبا عيسى بن دينار، وابن وهب، ومن الزيدية الإمام ناصر والمؤيد بالله[7] وأكثر مذاهب

(1) **المحلى**: 6/ 166.
(2) **مصنف ابن أبي شيبة**: 4/ 38 والذي لا يخفى أن الصحابة الذين أدركهم عاشوا في العصر الذي كثرت فيه الدراهم بعد صكها وهو العصر الأموي.
(3) **مصنف ابن أبي شيبة**: 4/ 37 وانظر **المغني**: 3/ 65، و**المحلى** لابن حزم: 6/ 10.
(4) المصدر نفسه.
(5) **مصنف ابن أبي شيبة**: 4/ 37.
(6) **البخاري**، كتاب الزكاة: 24.
(7) انظر **البحر الزخار** للمرتضي: 3/ 202.

أهل البيت على جواز المال عند الضرورة[1] وبعض المحدّثين وشرّاح الحديث ومنهم العيني الذي قال في عمدة القاري في شرح البخاري «واعلم أن دفع القيمة في الزكاة جائز عندنا وكذا في الكفارة وصدقة الفطر»[2].

كما أجاز ذلك عدد كبير من العلماء المعاصرين من الشافعية والمالكية والحنابلة، وفيما يلي نموذج لكتابة أحد مشاهير العلماء في العصر الحديث يتناول هذا الموضوع باستقصاء وتوضيح.

❖ تحقيق الآمال في إخراج زكاة الفطر بالمال:

السادة الغماريون في شمال المغرب من العائلات العلمية التي وهبت نفسها لخدمة الحديث النبوي الشريف، وحافظت على السند المتصل بالرسول صلى الله عليه وسلم عبر القرون، وقد جمع الشيخ أحمد بن الصديق الغماري في كتابه «تحقيق الآمال في إخراج زكاة الفطر بالمال» اثني عشر حديثًا وبعض المراسيل والموقوفات التي قال: إنها «تثبت صحة ورود نصف الصاع عن النبي ﷺ بطريق القطع والتواتر إذ يستحيل -عادة- أن يتواطأ كلُّ هؤلاء الرواة على الكذب، أو اتفاق الخلفاء الراشدين ومن ذكر معهم من الصحابة والتابعين الذين لم يفشُ فيهم داءُ التقليد على القول بما لا أصل له عن رسول الله ﷺ، وإذا ثبت ذلك، وبطل ادِّعاءُ البيهقي: ضعفَ أحاديثِ نصفِ الصاع من البُرِّ ثبت المطلوب وهو كون النبي ﷺ اعتبر القيمة في زكاة الفطر»[3].

وفي هذا الكتاب عددٌ كبيرٌ من الأدلة النقلية والعقلية التي لا تترك مجالاً للشك في مشروعية جواز إخراج المال في زكاة الفطر، بل ربما جعلت القيمة المالية الأفضل في إخراج هذه الزكاة، لأنها تحقق غاية الشرع من هذه الصدقة، ولوجود عُسرة في الانتفاع بالحبوب الجافة يوم العيد للفقير الذي لا يجد آلة

(1) انظر **الشوكاني في السيل الجرار**: 2/ 86.
(2) **عمدة القارئ شرح صحيح البخاري**: 9/ 8.
(3) **تحقيق الآمال**، ص83.

مناسبة لطحن القليل الذي يُعطَاه من الحبوب، ولا وقتاً للاستفادة منه في ذلك اليوم، فيفُوتُه بهذا وذاك غرضُ زكاة الفطر كما أراده الشرع، ومن الأدلة العقلية «أن المنصوص عليه أوسع من اسمه، فيجوز إخراج كل ما ينفع الفقير ويسد حاجته وخلّته يوم العيد»[1] وأن «كثرة الثواب تتبع كثرة المصلحة....»[2] إلى جانب أدلة أخرى كثيرة ومتعاضدة.

مناقشة أدلة القائلين بالعين:

أبرز القائلين بالعين الظاهريةُ، وحجتهم أن ما ورد عن رسول الله ﷺ أن تخرج زكاة الفطر من أصناف بعينها من الطعام، وأن الدين لا يؤخذ بالتحسين العقلي بل بالنقل، وأن أحاديث نصف الصاع ضعيفة.

الظاهرية يقتصرون على الشعير والتمر:

يقول الإمام علي بن حزم: تجب زكاة الفطر «عن كلِّ واحد صاعٌ من تمر أو صاعٌ من شعير، ... ولا يجزئُ شيءٌ غير ما ذكرنا، لا قمحٌ، ولا دقيقُ قمحٍ أو شعيرٍ، ولا خبز، ولا قيمة، ولا شيء غير ما ذكرنا»[3] فانظر إليه كيف ضيَّق على المسلمين واسعاً بدعوى اتباع ما أمر به النبي ﷺ، والآثار تدلُّ على توسعة شرعية في الأصناف والمقادير فَهِمَ منها سلفُنا - رضوان الله عليهم - العين والقيمة. **فلماذا لا يَسَعُنَا مَا وَسِعَهُم؟!**

فقد وردت أحاديثُ صحيحة في أصناف أخرى غير (التمر والشعير) يستفاد منها في الرد على الظاهرية، وتعددت مصادرها بما جعل مذهب الظاهرية ضعيفاً في هذا المجال، برغم دفاع ابن حزم عنه بقوة، ظناً منه أنه يلتزم السنة، وأن غيره يلتمس الأحاديث الضعيفة والمراسيل، فمن الأحاديث الصحيحة في هذا المقام:

(1) المصدر نفسه: 102.
(2) المصدر نفسه: 103.
(3) **المحلّى**: 6/ 162.

ما أورده الشيخان وغيرهما عن أبي سعيد الخدري بروايات متقاربة، قال: «كنا نُخرج في عهد رسول الله ﷺ يوم الفطر صاعاً من طعام. قال أبو سعيد: وكان طعامنا الشعير والزبيب والأقط والتمر»[(1)]. وفي هذا الحديث إطلاقٌ للطعام يَخرجُ به عن الأصناف المذكورة ويجعلها أمثلة له لا حصراً فيه، خلافاً لابن حزم الذي يَقصُرها على صنفين فقط هما الشعير والتمر[(2)].

ما ورد عن مالك، عن زيد بن أسلم، عن عياض بن عبد الله، أنه سمع أبا سعيد الخدري يقول: «كنا نخرج زكاة الفطر صاعاً من طعام أو صاعا من شعير أو صاعا من تمر أو صاعاً من أقط أو صاعاً من زبيب»[(3)]. وفي رواية أخرى: «كنا نخرج على عهد رسول الله ﷺ صاعاً من طعام، وكان طعامنا الشعير والزبيب والأقط والتمر»، وزاد في رواية أخرى: «أو صاعاً من دقيق أو صاعاً من سلت»[(4)]. وقد أخرج هذا الحديث كلُّ أصحاب الصحاح، بل جلُّ أصحاب كتب الحديث، وعلى رأسهم البخاري ومسلم والإمام مالك بن أنس في الموطأ.

ونلاحظ أن الطعام في الحديث السابق هو القمح وليس الجنس العام لكل ما يقتات، حيث «يطلقُهُ أهلُ الحجاز والعراق على البُرِّ خاصة»[(5)] وهو كذلك في الدارجة الليبية حيث يقال: «**الطعام والشعير**» ويُراد به القمح والشعير. وعلى كون القمح صنفاً من الطعام يكون المراد أنَّ من يأكل القمح يخرجُ منه صاعًا

---

(1) **صحيح البخاري بحاشية السندي**: 1/ 263. انظر الزيادات في **المختصر النصيح في تهذيب الجامع الصحيح**: 267، وبرواية أخرى قريبة لدى النسائي في سننه: 5/ 51 وابن سعد في **الطبقات** 1/ ق2، ص8، وابن حزم في **المحلّى**: 6/ 166.

(2) ابن حزم، **المحلى**: 6/ 166-168.

(3) **الموطأ (ط مؤسسة المختار)**، ص158، وأخرجه البخاري في كتاب الزكاة باب صدقة الفطر حديث: 1506 ومسلم كتاب الزكاة باب زكاة الفطر حديث: 985، وأبو داود: 1816، وابن ماجة: 1829، والنسائي الكبرى: 2/ 27، والدارمي: 1/ 481، والبيهقي في **السنن**: 4/ 160 حديث: 7461.

(4) أبو داود: 2/ 29 والنسائي: 5/ 52، والدارقطني: 223.

(5) **المعجم الوسيط** (مادة طعم).

ناظراً إلى مستوى معيشة المزكّي وليس إلى قيمة الطعام مقارنة بالشعير، فقيمة الشعير أقلُّ من قيمة القمح عادة، فإذا انتفى الضرر على المزكي بالسعة في رزقه غلَّب فائدة الفقير في كثرة الأرغفة على مصلحته الذاتية بتوفير نصف الصاع، وهذا ما أرادته أمُّ المؤمنين عائشة رضي الله عنها حين قالت: «كان الناس يعطون زكاة رمضان نِصفَ صاعٍ، فإذا أوسع الله على الناس، فإني أرى أن يُـتَصَدَّق بصاع»[1]. أما الأحاديث التي يُذكر فيها المدان من القمح أو صاع الشعير فتُراعى فيها القيمة في مجتمع يأكل الصنفين معاً ولا يجد سعة في ماله يتفضل بها، فهو يقتصر على الواجب دون الفضل، والله أعلم.

وبالعودة إلى رأي الظاهرية يقول الإمام علي بن حزم في مقام آخر: «فإنَّ الله قد علم وأنذر بذلك رسوله ﷺ أنَّ الله تعالى سيفتح لهم الشام والعراق ومصر وما وراء البحار، فكيف يجوز أن يُلبس على أهل هذه البلاد دينهم؟ فيريد منهم أمراً ولا يذكره لهم، ويلزمهم بكلامه ما لا يلزمهم من التمر والشعير؟»[2] وهذا الكلام حجة على ابن حزم وليس له، فهو يخالف أحاديث صحيحة ورد فيها غيرُ هذين الصنفين، وفي قوله تضييقٌ على المسلمين الذين ليس الشعير والتمر من طعامهم.

وقال في السياق نفسه: «ما خصَّ رسولُ الله ﷺ بحكم صدقة الفطر أهلَ المدينة من أهل الصين، ولا بُعث إلى أهل المدينة دون غيرهم» ويقال في الرد عليه: فإنْ تحولتِ الصينُ بكاملها إلى الإسلام وهي ثلثُ أهل الأرض، وليس في طعامهم التمر ولا الشعير، فهل تلزمهم بهما في زكاة فطرهم لأن الحديث اقتصر عليهما؟ وهل تطلب منهم إخراجها بهذه الصفة قبل صلاة العيد؟ وهل يخالفون الأمر النبوي إذا لم يفعلوا؟ أم يجوز لهم إخراج قيمتها من المال أو ما يعادل قيمتها من طعامهم لإغناء حاجة فقيرهم كما هي علة الشارع في فرض

(1) رُوي بألفاظ مختلفة في **المصنف** لأبي بكر ابن أبي شيبة: 3/ 173، وكتاب **الحجة على أهل المدينة** للإمام محمد بن الحسن الشيباني 1/ 537.

(2) **المحلى**: 6/ 165.

زكاة الفطر؟ وأين يجدُ من الشعير والتمر في أسواقهم بقدر عددهم؟ ومن ذا الذي سيقبله منهم إذا وجدوه بعينه في الصين؟ ومن ذا الذي سيغنونه من فقرائهم بالتمر والشعير في هذه البلاد التي لا يقتات أهلها هذين الصنفين؟ أم أن الإسلام خاص بسكان الجزيرة العربية وما جاورها وليس له أمل في الوصول إلى الصين وأهلها؟ ومثل ذلك ينطبق على شعوب أخرى مسلمة أو مرشحة للإسلام مثل إندونيسيا وماليزيا وكوريا واليابان وغيرها. وهكذا تجعل ظاهرية ابن حزم صاحبها مخالفاً لأساس منطقه في هذه النقطة.

ما وقع فيه ابن حزم قد يقع فيه غيره:

إن القولَ **بأن عملاً ما غيرُ جائزٍ هو حكمٌ شرعيٌّ** - كما لا يخفى - ولابدَّ أن يستند إلى دليلٍ قاطع، والأمر بإعطاء **(الشعير والتمر)** في الحديث الذي استند عليه ابنُ حزم دليلٌ على مشروعية إعطائهما في صدقة الفطر. ولكنه ليس دليلاً قاطعاً على عدم جواز غيرهما أو قيمتهما، **فلو كان التعيين مقصوداً لما اختلف من حديث إلى آخر ولظلَّ ثابتا في جميع الروايات،** والدليل على ذلك أن دائرة التخيير اتسعت في أحاديث أخرى صحيحة، ولو تدبرنا تلك الأحاديث لرأينا أن المراد من التخيير هو التوسعة على الناس وليس التعيين، وقد فهم الصحابة ذلك وقبله منهم رسول الله ﷺ في حياته، فهو حين أرسل معاذ بن جبل رضي الله عنه إلى اليمن قال: «خذ الحَبَّ من الحبِّ والشاةَ من الغنم والبعيرَ من الإبل والبقرةَ من البقر»[1] وذلك تيسيرًا على الناس كي لا يكلفهم ما ليس عندهم، وقد فهم معاذ هذا المقصد فقال لهم من باب التيسير فيما رواه البخاري في صحيحه: «ايتوني بعرضٍ ثيابٍ خميصٍ أو لبيس في الصدقة مكانَ الشعيرِ والذرةِ أهوَنُ عليكم، وخيرٌ لأصحاب النبي ﷺ بالمدينة» فاستجابوا له، وقَبِلَهُ ﷺ منه وأقرَّه عليه، وهو الموفَّق الذي قال له ذات مرة: «الحمد لله الذي وفّق رسولَ رسولِ

(1) السنن الكبرى: 4/ 112.

الله لما يرضي رسولَ الله»[1] وقال عنه: «أَعلمُ أمتي بالحلال والحرام معاذُ بن جبل»[2].

لقد وقع في عدم إجازة القيمة إمامٌ كبيرٌ هو عليٌّ بن حزم الأندلسي حين أنكر جوازَ إعطاءِ غيرِ الشعير والتمر في زكاة الفطر - أخذاً بالسنة - وليس على رأيه الآن أحدٌ من أهل السنة والحديث. وما وقع فيه ابن حزم الظاهري بالأمس يقع فيه غيره اليوم ممن يمنعون القيمة في إعطاء زكاة الفطر، وهذا يُعَدّ تضييقاً لأمر وسعته النصوص المنقولة والبراهين المعقولة، ورشحته سماحة الإسلام وتيسيره ورفضه للمشقة والعسر، قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[3].

تحسين العقل وتحسين الشرع:

الحسن ما حسَّنه الشرعُ لا ما حسَّنه العقل، هذه قاعدة أساسية لا نزاع فيها، وهي لا تتناقض مع كون الدين أُرْسِل إلى **أولي الألباب وهم قوم يعقلون ويتدبرون ويتفكرون، كما جاء في آيات قرآنية كثيرة**، ولا تتنافى هذه القاعدة مع **استخدام العقل في فهم النصوص وتطبيقها**، بل ذلك هو صلب الاجتهاد والخلاف العالي، وقد اختلف علماء السلف والخلف في فهم النصوص الواردة في زكاة الفطر، واتباعُ هؤلاء أو أولئك لا يُعدُّ خروجاً عن السنة ولا عن منهج السلف.

وأذكر بهذه المناسبة أمراً قد يبدو غريباً، وهو أن فضيلة الشيخ محمد صالح العثيمين يرى أن إخراج (الشعير) في زكاة الفطر غير مجزئ حين لا يكون الشعير قوتاً للناس[4] ومعلومٌ أنَّ الشعيرَ أكثرُ الأطعمة الواردة نصًّا بعينها في الأحاديث

(1) **سنن أبي داود**: كتاب الأقضية.
(2) صححه الشيخ ناصر الدين الألباني علي شرط الشيخين في السلسلة الصحيحة.
(3) سورة الحج، من الآية: 78.
(4) **فتاوى في أحكام الزكاة** لفضيلة الشيخ محمد صالح العثيمين، دار الثريا للنشر، ص282.

النبوية، **ومع ذلك علَّل الشيخ فتواه بأن** «حِكمة إيجاب زكاة الفطر أنها طعمة للمساكين وهذه لا تتحقق إلا حين تكون قوتاً للناس»[1] وهو مصيبٌ في هذا الاجتهاد لا يلومه عاقل، ولكنه يقول في مقام آخر: «ولأنَّ زكاة الفطر عبادةٌ مفروضة من جنس معيّنٍ فلا يجزئ إخراجُها من غير الجنس المعيّن»[2] فيقع في التناقض والتضييق بعد التوسعة التي وجدناها في فتواه السابقة، أما التناقض ففي إفتائه بجواز إخراج الأرز بدل الأصناف المذكورة في الأحاديث، وليس هو من بينها. قال: «لا شك في جواز إخراج الرز في زكاة الفطر، بل ربما نقول إنه أفضل من غيره في عصرنا»[3] ولو تدبرنا قليلاً لرأينا في العُملة ما يغني حاجة الفقير في عصرنا أيضاً، ويحقق غاية الدين في زكاة الفطر، فليستِ النقودُ في منظور المحتاج إلى الطعام إلّا ذلك الطعام بعينه الذي يحتاج إليه في بيته فعلياً، لا الذي يُفرض عليه فرضاً، وقد لا يقبله أو لا يحتاج إليه، فتأمل.

القيمة في المذهب الحنفي أساسُها النص لا الرأي:

يعود الأساسُ الذي بنى عليه الأحنافُ إجازتهم للقيمة إلى فَـهْم نصوص الحديث الشريف وليس إلى محض الرأي والاستحسان العقلي كما يشاع عنهم، فقد قالوا: «إن وجوب المنصوص عليه من حيث إنه مالٌ متقومٌ على الإطلاق لا من حيثُ إنه عين» فبنوا الرأي على النص ولم يجتهدوا بلا دليل. قال الإمام السرخسي في المبسوط: «فإن أعطي قيمة الحنطة جاز عندنا لأن المقصود حصول الغنى وذلك يحصل بالقيمة كما يحصل بالحنطة»[4] استدلوا بآثار كثيرة منها ما صحَّ عن الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز من طريق وكيع عن قرة بن خالد قال: كتب عمر ابن عبد العزيز إلينا بذلك، وروى ابن أبي شيبة عن عون قال:

(1) **فتاوى في أحكام الزكاة** لفضيلة الشيخ محمد صالح العثيمين، دار الثريا للنشر، ص282.
(2) المصدر نفسة والصفحة عينها.
(3) المصدر نفسه: 283.
(4) المبسوط: 3/ 107-108.

سمعتُ كتاب عمر ابن عبد العزيز يُقرأ إلى عدي بالبصرة -وهو واليها- «يؤخذُ من أهل الديوان من أعطياتهم من كلِّ إنسان نصفُ درهم»[1].

وقد أورد ابن حزم عدداً من الآثار التي اعتمدها الأحناف في ترجيح رأيهم في اعتبار القيمة، ومنها:

أن أبا قلابة قال: «حدثني من أدى إلى أبي بكر الصديق نصف صاع من برّ»[2] ولم يناقش ابنُ حزم هذا الأثر على غير عادته.

هذا إلى جانب آثار أخرى ذكرها في كتابه المحلّ، تتحدّث عن صحابة وتابعين أعطَوْا زكاتهم نصف صاعٍ من برٍّ اعتماداً على قيمته مقابل الأصناف المذكورة في النص[3].

وكان ردُّه على هذه الآثار التي اعتمدها الحنفية ضعيفاً، فلم يُناقش رواية ولم يجرِّح راوياً، على غير عادته، وإنما عقب تعقيباً عاماً ادَّعى فيه أنَّ ثمة تناقضاً وتهويلاً بعمل المدينة من المالكية، وهو في مضمار الردّ على الأحناف وليس المالكية، واكتفى في الردّ على الأحناف بالقول إنهم «المتزيِّنون في هذا المكان باتباعهم»، وقد خالفوا أسماءَ من الصحابة ذكرهم في قضايا أخرى غير زكاة الفطر، **ولو شاع رأيُ ابن حزم في الأمة لاقتصرت زكاة الفطر على الشعير والتمر، ولكان فيه تضييقٌ كبير عليها، وتضييعٌ لحق المسكين والفقير، وكله بحجة إصابة السنة التي أخطأها حتى في نظر أكثر المتمسكين بها الآن.**

وحيث إن الأخبار صحَّت بأن زكاة الفطر تجاوزت ما يُقتات من القمح والشعير والتمر، إلى ما لا يقتات في بلد من البلدان كالزبيب، وأن صاع الشعير قد عُودل بنصف صاع من برّ، وأن جماعة من الصحابة والتابعين رأوا دفع القيمة بدل الطعام، وأن ذلك هو رأي الأحناف وهم من أهل السنة بلا

(1) **مصنف ابن أبي شيبة**: 4/ 37.
(2) ابن حزم: 6/ 180، والدارقطني: 225.
(3) **المحلى** لابن حزم: 6/ 180-185.

خلاف[(1)] **ووافقهم البخاري بجلالة قدره في الدراية والرواية، قال ابن حجر**: «قال ابن رشيد: وافق البخاري في هذه المسألة الحنفية مع كثرة مخالفته لهم، لكن قاده إلى ذلك الدليلُ»[(2)]. وهو رأي الخليفة عمر بن عبد العزيز، ورأي الحسن البصري وغيرهم[(3)] وقد تابعهم في ذلك عدد كبير من الفقهاء في صدر الإسلام والوقت الحاضر، وحيث إن المصلحة تقتضي دفع القيمة عند فريق من العلماء، وأن بعضهم أجازها بلا قيد، فقد جاز دفع قيمتها بالدراهم بلا حرج، بل ربما تعينت القيمة إذا حصل إضرار بحاجة الفقير والمسكين إن أُدِّيَت بغير النقد.

المذهب الحنبلي أكثر القائلين بالقيمة بعد الأحناف:

توسَّع الحنابلة في أصناف الطعام التي تخرج منها الزكاة على عكس الظاهرية، وأجاز المعاصرون منهم دفع الزكاة بقيمتها المالية إذا أريد نقلها إلى بلد آخر أو غيرها من الضرورات، وصدرت بذلك فتوى رسمية[(4)]، وذلك جريًا على رأي الإمام ابن تيمية، فقد جاء في اختياراته لبرهان الدين ابن القيم ما نصه: و«أنه يجوز إخراج القيمة في زكاة المال وزكاة الفطر»، وهو يرى جواز إخراج نصف الصاع من القمح[(5)]، وذلك لأن القيمة في مثل هذه الحالة تحقق المصلحة، وهي غاية الشارع من زكاة الفطر، وله رأي آخر وسط بين الرأيين يقول فيه: «وَأَمَّا إخْرَاجُ الْقِيمَةِ فِي الزَّكَاةِ وَالْكَفَّارَةِ وَنَحْوِ ذَلِكَ، فَالْمَعْرُوفُ مِنْ مَذْهَبِ مَالِكٍ وَالشَّافِعِيِّ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ، وَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ يَجُوزُ، وَأَحْمَد - رَحِمَهُ اللَّهُ - قَدْ مَنَعَ الْقِيمَةَ فِي مَوَاضِعَ وَجَوَّزَهَا فِي مَوَاضِعَ، فَمِنْ أَصْحَابِهِ مَنْ أَقَرَّ النَّصَّ وَمِنْهُمْ مَنْ جَعَلَهَا عَلَى رِوَايَتَيْنِ. وَالْأَظْهَرُ فِي هَذَا: أَنَّ إخْرَاجَ الْقِيمَةِ لِغَيْرِ حَاجَةٍ

---

(1) المبسوط: 2/ 158.
(2) **فتح الباري**: 3/ 398.
(3) **مصنف أبي شيبة**: 4/ 37-38.
(4) هذه الفتوى منشورة على الشبكة الدولية فليطلبها من أراد الاطلاع عليها على (جوجل) بعنوان: «هل تجوز زكاة الفطر نقدا».
(5) انظر **الاختيارات الفقهية**، ص138.

وَلَا مَصْلَحَةٍ رَاجِحَةٍ مَمْنُوعٌ مِنْهُ»[1]، ومفهوم ذلك أن المصلحة والحاجة إذا اقتضتا دفع القيمة سقط المنع، ولا شك أنهما مجتمعتان في عصرنا على دفع المال بدل الطعام، ويبطل القول باقتصار هذا الرأي على زكاة المال ما زاده على الزكاة والكفارة في قوله: «وإخراج القيمة في الزكاة والكفارة ونحو ذلك»، فليس المراد بـ«نحو ذلك» إلا زكاة الفطر؛ إذ الواجب على المسلم زكاة المال وهي ركن، وزكاة الرأس وهي زكاة الفطر، ثم الكفارة بأنواعها، ولا يبقى بعد ذلك إلا سنن الصدقات ومستحباتها التي لا فرق فيها بين القيمة والعين.

ومن فتاوى الحنابلة المعاصرين هذه الفتوى للشيخ خالد عبد الله المصلح التي جاء فيها: **أن من العلماء من منع إخراج الزكاة نقداً، ومنهم من أجازها مطلقاً، ومنهم من علّقها على المصلحة. وهو يشمل بذلك كلَّ مذاهب أهل السنة،** ثم ركز على آراء الحنابلة فقال:

«إنه يجوز إخراجها نقداً إذا اقتضت ذلك حاجة أو مصلحة، وهذا قول في مذهب الإمام أحمد، اختاره شيخ الإسلام ابن تيمية»، وأضاف: «**أن من قال بجواز إخراج زكاة الفطر نقداً، قال: إن المقصود منها إغناءُ الفقير يوم العيد، وحصولُ الإغناء بالنقود قد يكون أبلغ. وأما من ذهب إلى الجواز عند الحاجة أو المصلحة فقالوا: إن الأصل إخراج زكاة الفطر طعاماً، لكن يمكن أن يخرج عن هذا الأصل إذا كان في إخراجها نقداً مصلحة أو دفع حاجة.** واستدلوا لذلك بعدة شواهد منها ما رواه البخاري تعليقاً بصيغة الجزم من أن معاذ بن جبل رضي الله عنه قال لأهل اليمن حين بعثه رسول الله ﷺ إليهم: «ائتوني بعرضٍ ثيابٍ خميصٍ، أو لبيسٍ في الصدقة مكان الشعير والذرة أهونُ عليكم، وخيرٌ لأصحاب النبي ﷺ بالمدينة»[2].

---

(1) **مجموع الفتاوى**، ج: 25/ 82-83.

(2) قال الحافظ ابن حجر تعليقا على هذا الحديث في **فتح الباري** 4/ 54 «واحتجاج البخاري بهذا يدل على قوة الخبر عنده» ونص هذه الفتوى في شبكة الإنترنت مع فتاوى أخرى، وتطلبها بعنوان (إخراج زكاة الفطر نقدا).

وختم الشيخ خالد المصلح فتواه قائلا: «ومما يلتحق بالمصلحة والحاجة المجيزة لإخراج النقد مكان الطعام في زكاة الفطر، إذا كان يترتب على إخراجها طعاماً مشقة، فالمشقة منتفية في هذه الشريعة. وهذا القول وهو جواز إخراج زكاة الفطر نقداً عند الحاجة أو المصلحة أقرب هذه الأقوال إلى الصواب؛ لما فيه من الجمع بين الأدلة، وتحقيق المصلحة ودفع المشقة، والله أعلم»[1].

وفي مقابل هذه الآراء المجيزة لإخراج زكاة الفطر نقداً نجد من الحنابلة من يمنع ذلك، ومنهم في المعاصرين الشيخ عبد العزيز بن باز الذي يقول: «ومعلوم أن وقت هذا التشريع وهذا الإخراج كان يوجد بين المسلمين – وخاصة مجتمع المدينة – الدينار والدرهم اللذان هما العملة السائدة آنذاك، ولم يذكرهما صلوات الله وسلامه عليه في زكاة الفطر»[2].

نعم إن الدرهم والدينار كانا معروفين من خلال التعامل مع الفرس والروم حينئذ بين خاصة الناس في المدن، ولكن كونهما عملة موجودة بمعنى سائدة بين الناس في المدينة، بحيث نطلبهما من **الكبير والصغير والذكر والأنثى** فذلك ما لا سبيل إليه قطعاً، ولا نجد دليلا واحداً على صحته، في حين نجد **أدلة على بطلانه**، ذكر بعضها أصحاب الدراسات التي تناولت الحياة الاقتصادية في صدر الإسلام، ولكن أقوى هذه الأدلة ما جاء في صحيح البخاري «**عن رافع قال: كنا أكثر أهل المدينة حقلاً (وفي رواية مزدرعاً) كنا نكري الأرض بالناحية منها مسمى لسيد الأرض، فما يصاب ذلك وتسلم الأرض وتصاب الأرض ويسلم ذلك فنهينا، فأما الذهب والورق فلم يكن يومئذ**»[3]، (وفي رواية الكشميهني: **الذهب والفضة**)، **والرواية ظاهرة في نفي وجود الدراهم لا نفي**

---

(1) راجع محرك جوجل عن فتوى الشيخ خالد المصلح في إخراج زكاة الفطر نقدا.

(2) صدرت هذه الفتوى عن مكتب رئيس إدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد ونقلها صاحب كتاب **تحقيق المآل**، ص133 وما بعدها.

(3) **صحيح البخاري**، كتاب المزارعة: 2202، **المختصر النصيح في تهذيب الجامع الصحيح**، ص414.

جواز إخراجها. وحتى رواية الجواز التي تقول: «**فأما الورق فلم ينهنا عنه**» لا تلغي رواية نفي وجود التعامل بالذهب والفضة، «**لأن عدم النهي عن الورق لا يستلزم وجوده ولا وجود المعاملة به**» والذي نَخْرُجُ به أنّ الذهب والفضة معروفان، ولكن التعامل بهما نادر جداً بين عامة الناس في صدر الإسلام، وعلى الأخص في عهد النبوة، إذ التعامل كان سائداً بالمقايضة كما هو معروف في الآثار، **فالقول بأن التعامل كان سائداً في عهد النبوة بالدينار والدرهم غير صحيح** بالدليل، وما بني عليه فهو كذلك.

أما القول بأن الرسول ﷺ حدَّد أنواعاً من الطعام نقف عندها فهو مخالف حتى لأصحاب هذا الرأي الذين أجازوا الرز في زكاة الفطر[1] وليس هو بين الأصناف الواردة في الأحاديث، إذ «**لا فضل للمنصوص على غيره مما هو في معناه**» بل فضَّل البعضُ ما لم يَرِد في النص لما فيه من المزايا، ومنها تفضيل الدقيق والرز والمال على الشعير غير المطحون والإقط مراعاة لمصلحة الفقير وحاجته يوم العيد.

وأما قول الشيخ ابن باز في الفتوى نفسها «**ولا نعلم أن أحداً من أصحاب النبي ﷺ أخرج نقوداً في زكاة الفطر**» فهو دليل على ندرة النقود لا على عدم جواز القيمة، ولو كان الأمر كذلك لما وردت الأخبار الصحيحة عن الصحابة والتابعين في المعادلة بين صاع الشعير والتمر ونصف صاع البر، ثم هو مخالف لما ورد من آثار في إخراج بعض الصحابة للمال حسبما ورد في حديث أبي إسحاق السبيعي[2] ولو كان المال في أيدي جميع الناس لكان خياراً آخر كما رأيناه لدى التابعين، ومن مشاهيرهم الحسن البصري الذي قال: «لابأس أن تُعطى

(1) صدرت في ذلك فتاوى وخطب كثيرة منها قول الشيخ عبد العزيز آل الشيخ: «أن العلماء حددوا قدر زكاة الفطر للفرد الواحد بثلاثة كيلو جرامات من الأرز أو الحبوب» (اطلب خطبة الشيخ في **موقع طريق السلف** تحت عنوان: «صدقة الفطر» لعبد العزيز بن عبد الله آل الشيخ).

(2) **مصنف ابن أبي شيبة**: 4/ 38.

الدراهمُ في صدقة الفطر»[1] والتابعي عطاء الذي كان يُعطي صدقة الفطر وَرِقاً[2] والخليفة عمر بن عبد العزيز الذي أمر الجند بإخراج زكاة فطرهم نقداً[3] فتحريم شيءٍ أجازه هؤلاء التابعون يحتاج إلى نص القرآن والسنة بتحريمه، ولم يرد - فيما نعلم - ولو ورد لما رأينا الإمام البخاري - رضوان الله عليه - يقول بالقيمة، وهو إمام أهل الحديث.

كما منع النقدَ في زكاة الفطر الشيخُ صالح العثيمين الذي اشتكى بعضُ الناس إليه بأن الفقراءَ **يفضِّلون زكاة الفطر نقوداً بدلا من الطعام، فمنع ذلك بحجة أنَّ الرسول ﷺ فرضها طعاماً، وإخراج قيمتها يخرج بها عن كونها شعيرة ظاهرة إلى كونها صدقة خفية**[4]، فأما كونُها شعيرةً ظاهرةً فليس ذلك شرطاً فيها، ولم يقل أحدٌ بمنع ذلك في شعيرةٍ أهمَّ منها **وهي زكاة المال**. وأما قوله فرضها طعاماً فلأنَّ الطعامَ كان من أشهر أصناف المقايضة التي كانت معروفة آنئذ، حيث كانت النقودُ نادرةً كما جاء في صحيح البخاري: «**فأما الذهب والورق فلم يكن يومئذ**»[5] وأيدته دراسات التاريخ الاقتصادي في صدر الإسلام -كما بَيّنَا آنفاً.

وسُئل الشيخ العثيمين بما يلي: «**اعتاد كثير من الناس عند شراء زكاة الفطر أنه في العادة يوجد عند التاجر الذي يبيع هذه الزكاة كثيرٌ من الفقراء فيدفعها إليهم، ثم بعد ذلك يشتريها التاجر من الفقراء الموجودين بنصف الثمن، وهكذا تدور هذه الزكاة بين التاجر والفقراء**، ولكن هناك أيضاً ملحوظة أخرى وهي أن كثيراً من هؤلاء الناس الذين يزكون لا يبحثون عن الفقراء، ولكن يقتصرون على الذين يوجدون عند التاجر، فما الحكم؟»[6].

---

(1) **مصنف ابن أبي شيبة**: 4/ 37، وانظر: **المغني**: 3/ 65، **والمحلى**، لابن حزم: 6/ 10.
(2) المصدر نفسه.
(3) **مصنف ابن أبي شيبة**: 4/ 37.
(4) **فتاوى في أحكام الزكاة**، ص284.
(5) **صحيح البخاري**، كتاب المزارعة: 2202، **والمختصر النصيح**: 414.
(6) **فتاوى في أحكام الزكاة**، للشيخ العثيمين: 290.

وكنا نعتقد أن مثل هذا السؤال يعيد الشيخ العيثمين إلى حكمة زكاة الفطر، وأن يستشعر الواقع بأن هؤلاء الفقراء ليسوا من أهل البلد، وأنهم دفعوا نفقات السفر والإقامة للوصول إلى البلد الحرام، فليسوا في حاجة إلى طعام يوم واحد، وأن غيرهم ممن لا يملكون ثمن الطعام في بلدهم أجدرُ بالزكاة منهم، وأن دَفْعَ القيمة لهم هو الحلُّ لإيصال الزكاة إلى أمثالهم من الفقراء المعدمين، ولكنه عوضاً عن ذلك **قال**: «**ولو أن الذي اشترى صدقة الفطر من الدُّكان ذهب بها إلى بيوت الفقراء الذين يعرفهم لكان خيراً له... أما إذا كان رجلا غريباً بمكان ولا يعرف فقيراً فلا حرج عليه أن يعطي هؤلاء الذين عند الدكان**» والاستغرابُ آتٍ من **أن الذين يعرفهم من أهل السعودية أو العاملين فيها لا يحتاجون إلى صاع من قمح، وليسوا جوعى يوم العيد!** أما فتواه للغريب بجواز إعطاء الزكاة لهؤلاء المتحايلين فتشريع آخر يسهم في تضييع هذه الشعيرة - في نظري المتواضع- وقد حاول الشيخ بلطفه التخفيف من ذلك حين قال: «**ولكن صاحبَ الدكان لا ينبغي له أن يستغلَّ هؤلاء فيشتري منهم ما باعه بعشرة بخمسة في نفس المكان، بل إذا شاء! نزل شيئا معقولا، أما أن ينزل نصف الثمن، أو ما أشبه ذلك فهذا أمر لا ينبغي**»[1]، فمع احترامنا للمشاعر الطيبة لفضيلة الشيخ نجدها فتوى بجواز إعطاء زكاة الفطر لمن لا يحتاج إليها، **بدليل إعادتها للبائع في نفس اللحظة بما يشاء!، وحرمان المستحق الحقيقي منها بحجة عدم جواز تحويلها النقدي إليه**، وقد صارت مثل هذه الفتوى مرجعاً لأناس يصرون على إخراج زكاة الفطر طعامًا في كلِّ الأحوال، فيضيِّعون القصد من هذه الشعيرة الحكيمة.

ولا حظ آخرون أن زكاة الفطر التي ينبغي أن تصل إلى الفقير يومَ العيد ليستغني بها عن السؤال لا تصله في وقتها فتضيع حكمتها الشرعية، بل إن من هذه الأطعمة ما بقي حتى فسد في بعض القرى والمساجد لعدم وجود الفقير

(1) المصدر السابق: 291.

الذي يستحقها أو الذي يقبلها، أو لصعوبة نقلها من مكان إلى آخر، فوقع الداعون إلى تخزينها في محذور الفساد، وفوَّتوا على الفقير الاستفادة منها يوم العيد وهو المقصود من إخراجها، **ولو سمحوا بإعطائها نقدًا لسدَّت حاجات الفقراء في أي وقت،** وكانت هذه الأسباب كافية لإباحة إخراج الزكاة مالاً لدى النابهين من العلماء، وذلك **جلباً للمصلحة، ودرءًا للمفسدة،** إذ حيثُما تكون المصلحة فثَمَّ شرع الله، والله لا يحب الفساد.

ما جاء في «المغني» عن زكاة الفطر:

بالرغم من أن ابن قدامة في كتابه «المغني» لا يجيز القيمة، فإنه أورد أقوال المجيزين لها بتفهم كبير يليق بمقامهم، ومنهم الخليفة عمر بن عبد العزيز، والحسن والثوري، وأبو حنيفة[1]. وذكر أن الإمام أحمد سُئل «**في الزكاة تخرج تمراً أو ثمنه فقال: إن شاءَ أخرج تمراً وإن شاء أخرج من الثمن**» وعلق صاحبُ المغني على ذلك بأنَّ «هذا دليلٌ على جواز إخراج القيم»[2] غير أن المراد بقوله ذلك هو الزكاةُ بعامة وليس زكاة الفطر في الواقع، ولذا قال حين سُئل عن إخراج زكاة الفطر: «أخاف أن لا يجزئه خلافُ سنة رسول الله ﷺ»[3] ولكنه أورد قول معاذ لأهل اليمن: «ائتوني بعرضٍ ثيابٍ آخذه منكم مكان الذُّرة والشعير، فإنه أهونُ عليكم وخيرٌ للمهاجرين بالمدينة»[4] فقد أخرج القيمة بدلا من الطعام التزاماً بحكمة التشريع، كما أورد صاحب المغني خبراً عن الليث عن عطاء قال: «كان عمر بن الخطاب يأخذ العروض في الصدقة من الدراهم»[5] وعلّق ابن قدامة على ذلك قائلا: «لأن المقصود دفع الحاجة، ولا يختلف ذلك

(1) **المغني**: 4/ 295.
(2) **المغني**: 4/ 296.
(3) **المغني**: 4/ 295.
(4) أخرجه الدارقطني: 2/ 100، والبيهقي في **السنن الكبرى**: 4/ 113، **المغني**: 4/ 296.
(5) ابن أبي شيبة: 3/ 181.

بعد اتحاد قدر المالية باختلاف صور الأموال»[1] وهذا ينطبق على زكاة الفطر بشكل واضح.

وملخص القول أنه صحَّ جواز إخراج القيمة أيضاً عن الصحابة والتابعين، وفيهم السيدتان عائشةُ وأسماءُ بنتا الصديق، وجابر بن عبد الله، وعبد الله بن عمرو ابن العاص، وأبو هريرة، وعبد الله بن العباس، وعبد الله بن ثعلبة، وزيد بن ثابت، وعلي ابن أبي طالب، وعمر بن الخطاب، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عمر ابن الخطاب، وأبو سعيد الخدري، وعثمان بن عفان، وعروة بن الزبير، ومعاوية ابن أبي سفيان، وسعيد بن المسيب، والحسن البصري، وأبو إسحاق السبيعي، وعبيد الله ابن عبد الله بن عتبة والقاسم بن محمد وأبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف، وسالم ابن عبد الله، ومجاهد، والشعبي، وعمر بن عبد العزيز، وطاوس، وإبراهيم النخعي، وسعيد بن جبير، وعبد الله بن شداد، والحكم، وحماد، والأوزاعي، والليث، وسفيان الثوري، وذلك من طرق مختلفة منها الموصول والمرسل والموقوف والمقطوع[2] كما جاز ذلك عن أعلام بعض المذاهب الإسلامية.

هذه جماعة من السَّلفِ الذين نسير على منهجهم بعد رسول الله ﷺ، فهل يمكن لأحد أن يقول إنهم تواطؤوا على الكذب على رسول الله ﷺ؟ ومع ذلك فنحن لا ننكر ما ذهب إليه غيرُهم، ولكلٍ اجتهادُهُ في فهم القرآن والسنة، ولا يضيرنا ما جرى بينهم من اختلافات في فهم النصوص أو روايتها، فقد كانوا يختلفون ويحترم كلٌ منهم الآخر ويجلُّه ويعارضه دون أن يذهب الودُّ بينهم أو

---

(1) **المغني لابن قدامة**، تحقيق عبد الله عبد المحسن التركي وعد الفتاح الحلو، دار عالم الكتب، الرياض: 4/ 296.

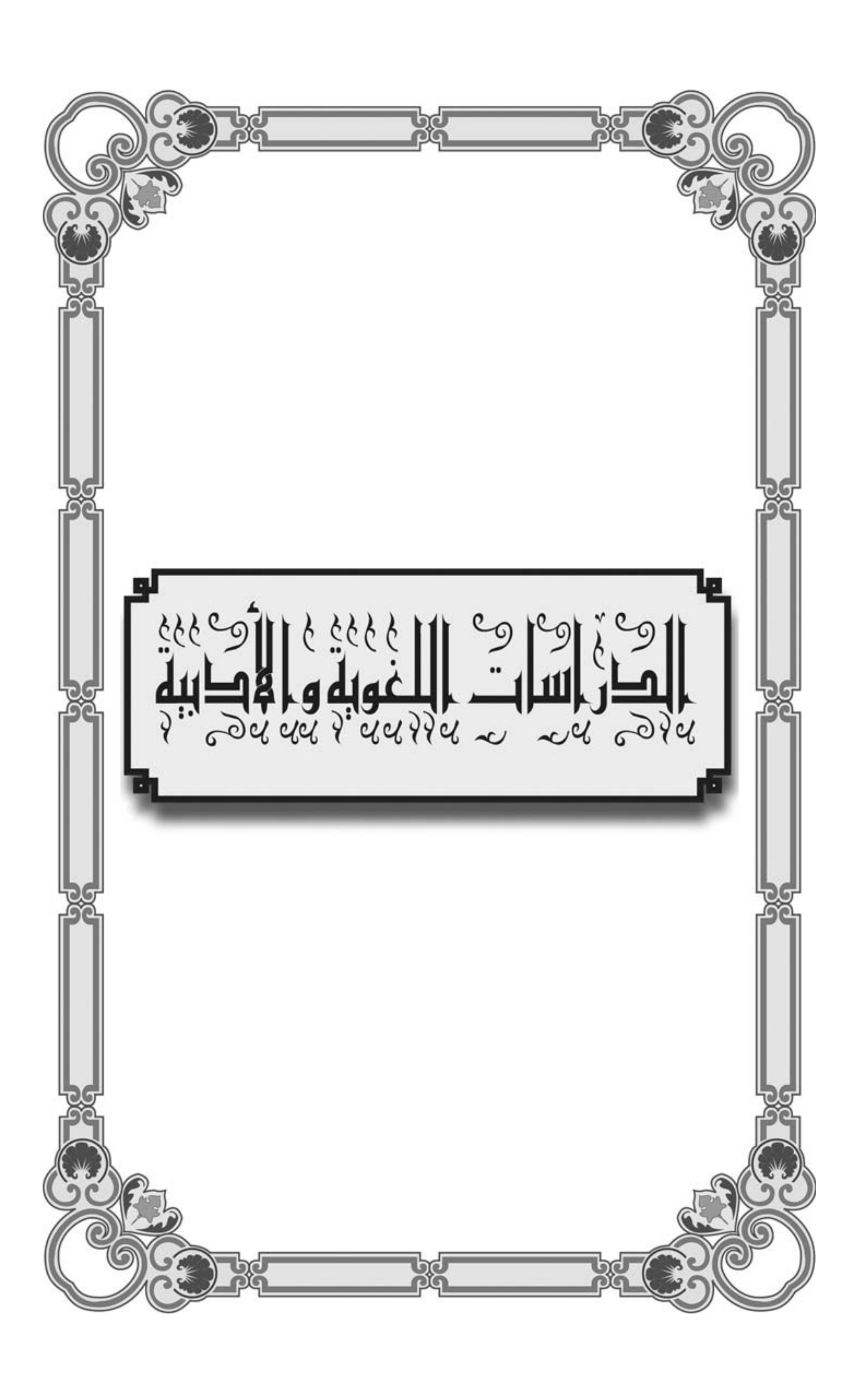
(2) تقدم في هذا البحث مواضع آراء هؤلاء الأعلام، وذكرتهم بعض المصادر في صورة جماعة مثل **المحلى** لابن حزم: 6/ 183؛ **وعمدة القارئ شرح صحيح البخاري** للعيني، ط: دار الفكر 9/ 8؛ **والمغني**، لابن قدامة: 4/ 296؛ **وتحقيق المآل**، للغماري: 63-64؛ وفقه **الزكاة**، للقرضاوي: 636-638.

تتنافر قلوبهم، أو يدَّعي أحدُهم أن المخالف مبتدعٌ أو مجافٍ للسنة المطهرة، وفي ذلك تظهر سعةُ الإسلام وتتضح معاني الاجتهاد في فهم النص وليس مع النص.

وعلى هذا المنهج سارت **دور الإفتاء في كثير من البلاد الإسلامية**[1] التي أفتت بجواز إخراج المال في زكاة الفطر، وبذلك قال عدد كبير من الفقهاء المعاصرين اعتماداً على فهم النصوص من جهة، وعلى أنَّ ذكر أصناف الطعام في الأحاديث المشار إليها **لا يعني عدم جواز قيمتها من جهة أخرى، فالرسول ﷺ لم يمنع في أيّ حديث من أحاديثه الشريفة إعطاءَ قيمة الطعام حين ذكر تلك الأصناف**، بل ذكر شيئاً مهماً يؤيد مراعاة مصلحة الفقير هو إغناؤه يوم العيد عن السؤال، وتلك حكمة تتحقق بالطعام عينه وبقيمته، ففهم فريقٌ من العلماء جواز القيمة، إذ هي أكثر تحقيقاً لغاية زكاة الفطر. فليُتدبر. وقد أردتُ بهذا البحث المتواضع وجه الله تعالى ونصح الأمة، فإن كان توفيقٌ فمن الله سبحانه وتعالى وإن كان قصورٌ فمن عندي، والله على ما أقول وكيل، وهو أعلى وأعلم.

---

(1) منها دار الإفتاء المصرية والليبية والتونسية وغيرها.


الدراسات اللغوية والأدبية



د. خالد العيساوي(*)

توطئـــة

إذا كان الدستور هو القانون الأعلى الذي تتضح من خلاله القواعد الأساسية لشكل الدولة ونظام حكمها، وترتسم به ملامح العلاقة التي تربط بين سلطات الدولة المختلفة، وتتبينُ بواسطته كلُّ سلطة من هذه السلطات حدودَها التي تقف دونها، فإن اللغة التي يكتب بها الدستور جديرة بأن يوقف عندها، وخليقة بأن يبالغ في الاهتمام بها؛ ذلك أن هذه اللغة من شأنها أن يكون لها بالغ الأثر في تقريب المفاهيم التي يرمي إليها المشرع إلى أذهان الناس، ما ينعكس إيجابا على قبول الدستور أو رده أولا، وعلى إنزاله على الواقع المعيش بشكل سلس ثانيا، كما أن من شأنها أن تخلق نوعا من الفوضى والاضطراب في فهم الدستور، ما ينعكس سلبا على قبوله أو رده أولا، وعلى كيفية التعامل

(*) أستاذ علم اللغة المشارك، جامعة طرابلس.

به وتوظيفه ثانيا، فاللغة أداة بالغة الأهمية لفهم القانون أو الدستور، بل ولصياغته أيضا.

وإذا كنا ندرك أن اللغة التي يكتب بها الدستور هي اللغة التي يتحدث بها عامة الناس، فإننا ندرك أيضاً أن للغة مستويات متعددة، ولعل اللغة القانونية تمثل إحدى هذه المستويات، واللغة في مستواها القانوني لا يمكن لها هي الأخرى أن تكون واحدة في جميع حالاتها، فهي تختلف باختلاف منتجها؛ إذ لكلٍ ثقافته ودرايته التي تنعكس ضرورة على لغته وطريقة صياغته، وتختلف هذه اللغة أيضاً باختلاف المحتوى الذي تعبر عنه، فلا يمكن أن تصاغ لغة القوانين العسكرية مثلاً بذات اللغة التي تصاغ بها القوانين الاقتصادية... وهكذا، كما أنها تختلف باختلاف المتلقي، فإذا كان المتلقي من أهل القانون خوطب بلغة معينة، لكن هذه اللغة تختلف حتماً إذا ما كان المخاطب من غير أهل القانون، والمشكلة في لغة الدستور، في رأينا، أنها تخاطب العارفين بالقانون وغير العارفين به في ذات الوقت، فهي تخاطب العارفين بالقانون باعتبارهم من سيحيل مواد الدستور إلى واقع يلمسه الناس في حياتهم اليومية، ذلك أن الخطاب القانوني يمتاز بصلته الوثيقة بالواقع ولا يمكن له أن يكتسب معناه إلا حين يتحول إلى منجز فعلي، وتخاطبُ غيرَهم من سائر طبقات المجتمع باعتبارهم المعنيّين بهذا الدستور أولاً وآخراً، وهم من سيصوّتون عليه قبولاً أو رداً، ومن المسلم أن هذا التصويت لن يكون عبثياً، بل هو مبني على فهم دقيق أو شبه دقيق لمواد هذا الدستور، وهذا الفهم لا يتأتى إلا باكتساب مفاتيح اللغة التي كتب بها هذا الدستور، الأمر الذي قد يتعذر على كثير من المثقفين من غير القانونيين، بله العامة والدهماء.

إن من أهم ما يميز اللغة القانونية التي يصاغ بها الدستور هو ركونها إلى مصطلحات دقيقة يترتب على فهمها التوافق على مضامينها والإدراك الجيد لمدلولاتها، ما يتيح للمسؤولين والمواطنين وضع البلاد على مرفأ الأمان، كما يترتب على الجهل بها تخبط في الفهم وفوضى في الإدراك، أي إن الجهل بها

سيتجاوز دائرة الإشكالات الأسلوبية اللغوية ليتموقع وسط دائرة الإشكالات المضمونية المفاهيمية، الأمر الذي يضع البلد على شفا جرف هار، وعلى سبيل المثال فإن اشتمال الدستور على عبارة تقول إن نظام الحكم في البلاد رئاسي، أو عبارة أخرى تقول إن نظام الحكم في البلاد برلماني، أمر يعد فهمه في غاية الأهمية، ذلك أن سلطات رئيس البلاد وسلطات الحكومة وسلطات البرلمان ستتحدد بناء على إحدى هاتين الصياغتين، وعدم وضوح مفاهيم هذه المصطلحات في أذهان الناس والمسؤولين من شأنه أن يقود إلى تطاحن شرس؛ إذ لم ترتسم حدود الصلاحيات ومعالم الحقوق والواجبات في أذهان أصحابها.

وبما أن الدستور عبارة عن عقد قانوني بين أبناء شعب ما، وبين أفراد هذا الشعب والحكومة، يتبين من خلاله شكل الدولة ونظامها، وتتضح بواسطته الحقوق والواجبات، فإن اللغة التي ينبغي أن توظف بشكل فعال في هذه الحالة هي اللغة القانونية لا اللغة السياسية، ومن هنا وجب أن تكون هذه اللغة مركزة وواضحة وبعيدة عن الاحتمالات والتأويلات، لغة تمثل صيغة التعاهد والتعاقد بين جميع الأطراف.

وليس من نافلة القول هنا أن ننبه إلى ضرورة تمتع من يصوغ الدستور بقدر كبير من الدراية اللغوية، إذ عليه أن يكون عالما بالمعاني الدقيقة للمصطلح القانوني، مدركا لما يمكن أن تحمله صيغة قانونية ما من دلالات رئيسة وهامشية، قادرا على تخير الألفاظ المناسبة للتعبير عن المقصود بشكل واضح غير قابل للبس، مراعيا ثقافة الناس المعنيين بهذا النص الذي يقوم بصياغته، وذلك من خلال سيطرته على أربعة عناصر هي: النحو والمعجم والمعنى والأسلوب.

اللغة التي يكتب بها الدستور

إذا كانت اللغة التي يصاغ بها القانون أو الدستور تختلف عن غيرها فإن لغة القانون هي الأخرى ليست واحدة بل ذات مستويات متعددة، وتعدد مستوياتها لا يرجع إلى طبيعتها بقدر ما يرجع إلى طبيعة الغاية منها، لذلك فإننا

يمكن أن نجد ثلاثة مستويات لتلك اللغة التي يمكن أن تنعت بأنها قانونية:

الأول: يكمن في اللغة القانونية الأكاديمية، وهي المستعملة في الأطروحات والأبحاث والكتب والمجلات ذات الصبغة القانونية. الثاني: نلمسه في لغة الأحكام التي تصدرها المحاكم أو التي نراها في التقارير القانونية. الثالث: يمكن أن نتحسسه في:

أ - لغة التشريع التي تكتب بها الوثائق القانونية النمطية كالعقود والاتفاقات والمواثيق والمعاهدات والدساتير.

ب- لغة التشريعات الفرعية المتمثلة في اللوائح التنفيذية الصادرة عن السلطة التنفيذية لأجل تطبيق القوانين الصادرة عن السلطة التشريعية.

ج - اللوائح التنظيمية التي تحكم المرافق العامة والمصالح الحكومية.

د - لوائح الضبط التي تضعها السلطات التنفيذية بغية المحافظة على الأمن والنظام العام.

إن لغة الدستور تعلو على لغة التشريع، فالأولى تتسم بالشمولية والعمومية، والثانية تتصف بالتفصيل والشرح، ومن هنا تترك الأولى للثانية فسحة التخاطب بلغة تتلاءم وطبيعة الملابسات المحيطة بالحالة رهينة العلاج القانوني، ولذلك فإن المشرع عندما يدرك أن اللفظة المستعملة في إحدى فقرات القانون لا تشمل كل جزئيات الموضوع المراد تسييجه بمادة قانونية ما فإنه يلجأ إلى تعديل هذه الفقرة حتى تصير شاملة لكل هذه الجزئيات ما خطر على بال المشرع منها وما لم يخطر على باله، فيفوت الفرصة بذلك على المتلاعبين على القانون العالمين بمرادات الألفاظ ومدلولاتها، المتصيدين لما يمكن أن يعتري اللفظة القانونية من نقص، «فعلى سبيل المثال فقد قضت محكمة جنايات بيروت: **(بأن عناصر جريمة الاحتيال تقوم في جوهرها على الكذب المدعم بأعمال خارجية والتي من شأنها أن تحمل الغير على الاعتقاد بصحة هذا الكذب، ومن ثم تسليم ما يراد منه بصورة طوعية، وبدون هذه المناورات الاحتيالية لا تتحقق جريمة**

الاحتيال)، وبما أن المناورات الاحتيالية لا يمكن حصرها في أساليب أو وسائل معينة، لذلك ترى أن المشرع في تعديله الجديد لم يورد هذه الوسائل على سبيل الحصر، بل على سبيل المثال، وبذلك ترك للقضاء حرية تقدير أفعال الاحتيال التي تقع ضمن دائرة المناورات الاحتيالية بشرط توافر أركان الاحتيال»[1].

«ومن هذا المنطلق، يجب التفريق بين الصياغة التشريعية والأشكال الأخرى للكتابة القانونية، فالأولي تقوم بمهمة القانون الوقائي preventive law وتنتج أسلوباً وصفياً يتسم بإعطاء الأوامر ووضع القواعد، في حين أن الأخيرة تقوم بوظيفة الإقناع persuasion وتخاطب العاطفة. أيضاً يبرز فارق أخير بين الصياغة التشريعية والكتابة القانونية يكمن في الناحية الأسلوبية، فالأولي تعني بالكلمات، فكل كلمة تكون في غاية الأهمية، أما الثانية فتركز علي عدة نقاط أو موضوعات قليلة مع تناول كل نقطة باستفاضة في نص مسهب»[2].

إذا شئنا الحديث عن اللغة التي يصاغ بها الدستور في مجملها فهي لغة مباشرة واضحة تعبر عن مجموعة من النظم والقواعد التي تحكم علاقة الأفراد بالدولة وبالمؤسسات وعلاقة الأفراد بعضهم ببعض، لذلك فإن هذه اللغة وجب أن تكون ذات **صيغة إلزامية**، ومجيء نصوص الدستور في صيغ إلزامية يعني، ضرورة، أن عدم التقيد بها يستوجب نوعا من أنواع العقوبة التي يمكن استنباطها بالركون إلى ما يعرف بدلالة الاقتضاء، فالوقوف على مبدأ العقوبة من خلال نص الدستور **لا يعني ضرورة الاتجاه إلى الخطاب الزجري الآمر الناهي بقدر ما يمكن تحصيل المبتغى من خطاب يظهر فيه الاهتمام بالتنصيص على أمور ما يجب أن تكون وأخرى يجب ألا تكون**، وعلى سبيل المثال فإن مسودة الدستور الليبي المؤقت اشتملت على فقرة تقول: «**اللغة الرسمية هي اللغة العربية**

(1) **خصائص التشريع الأدبي في التشريع والقضاء**، د. جلال عبد الله خلف، ص9، بحث منشور على الصفحة الرئيسية لجامعة ديالى، كلية القانون والعلوم السياسية، www.law.uodiyala.edu.iq

(2) **مفهوم لغة القانون**، عن صفحة القانون العماني على الإنترنت، www.omanligal.net

مع ضمان الحقوق اللغوية والثقافية للأمازيغ والتبو والطوارق وكل مكونات المجتمع الليبي»[1] وهذا يعني أن القانون يعاقب كل من يحاول أن يجعل أي لغة غيرِ العربيةِ اللغةَ الرسميةَ للبلد، وبالمقابل فإنه يعاقب كل من يحاول طمس اللغات الأخرى الموجودة في البلد كالأمازيغية وغيرها.

إضافة إلى أن نصوص الدستور تخلو غالبا من الصياغات الزاجرة الآمرة بشكل مباشر **لأنها نصوص تأسيسية بخلاف نصوص القوانين الاعتيادية التي هي في مجملها نصوص تنظيمية أو جزائية**، ففي هذه الأخيرة تكون النصوص الزاجرة والآمرة أكثر حضورا منها في نصوص الدستور، وإن كانت لغة الدستور تقترب في بعض الأحيان من لغة الصرامة حين تستخدم ألفاظا دالة على الوجوب والإلزام بشكل صريح كما جاء في المادة التاسعة من مسودة الدستور الليبي التي تقول: «يجب على كل مواطن الدفاع عن الوطن، والحفاظ علي الوحدة الوطنية، وعدم المساس بالنظام المدني الدستوري الديمقراطي، والتمسك بالقيم المدنية ومكافحة النعرات الجهوية والعشائرية والعصبية القبلية»[2].

إن الخطاب الذي يحمله النص الدستوري ذو صبغة **عقلانية تقف على أرض بعيدة عن تلك التي تقف عليها اللغة العاطفية**، فليس للجمال ولا للذوق ولا للمحسنات البديعية وما شابهها فيها مكان، ولذلك فإن الأحكام التي تعبر عنها ليس لها أن تبرر بشيء من ذلك، وعلى سبيل المثال فإن الدستور الليبي المؤقت اشتمل على فقرة تقول: «**يكون العلم الوطني وفقا للشكل والأبعاد الآتية: طوله ضعف عرضه، ويُقسم إلى ثلاثة ألوان متوازية: أعلاها الأحمر، فالأسود، فالأخضر، على أن تكون مساحة اللون الأسود تساوي مجموع مساحة اللونين الآخرين، وأن يحتوي في وسطه على هلال أبيض اللون، بين طرفيه كوكب أبيض خماسي الأشعة**»[3] ولم يتبع هذا النص بنص آخر يربط سبب اختيار هذا

(1) مسودة الدستور الليبي الجديد التي أصدرها المجلس الوطني الانتقالي المادة 1.
(2) مسودة الدستور الليبي الجديد التي أصدرها المجلس الوطني الانتقالي المادة 3.
(3) مسودة الدستور الليبي الجديد التي أصدرها المجلس الوطني الانتقالي المادة 9.

الشكل وهذه الألوان بالجمال أو سلامة الذوق أو حسن المنظر أو شبه ذلك؛ إذ ليس هذا من شأن الدستور وطريقة صياغته في شيء.

أساسيات لغة الدستور

ثمة مجموعة من السمات المحددة التي تتميز بها اللغة التي يكتب بها النص الدستوري، وهو ما يجعل الدستور معبرا عن الفكرة التي يحملها بشكل واضح ودقيق وغير قابل للبس والإبهام، الأمر الذي من شأنه أن يقود إلى استقرار البلد وابتعاده عن التأويلات القانونية التي تقترب أو تبتعد من مراد المشرع بحسب فهم المتلقي مما قد يبتعد بالبلاد عن دائرة الاستقرار السياسي، ولكي يتحقق هذا الأمر لا بد أن تتصف لغة الخطاب الدستوري بعدة أمور لعل أبرزها ما يلي:

1 - الوضوح:

ليس المقصود بوضوح العبارة هنا هو عدم غموضها فحسب، فذلك مما يعرف بداهة، ولكن المقصود علاوة على ذلك كونها واضحة الدلالة، غير حمالة لأوجه دلالية أخرى غير تلك التي يقصدها المشرع ويرتضيها بعد ذلك المصوّت عليها بالموافقة، لذلك تميز النص عند بعض الدارسين بأن معناه واضح الدلالة غير قابل للتأويل، فمجيء بعض الكلمات التي يمكن لها أن تتلبس بمعان مختلفة في متن الدستور أمر قد يقود إلى عواقب وخيمة عن قصد أو عن غير قصد، فقد يدرك نفر ما وجود هذا النوع من الكلمات في فقرة من فقرات الدستور فيقومون باستغلالها فيما بعد بإلباسها الثوب الذي يريدون مبتعدين بها عن قصد المشرع، وقد يصوّت نفر من الناس بالموافقة على لفظة من هذا النوع ظنا منهم أنها تعني شيئا ما في حين أن المشرع يحملها دلالة أخرى مختلفة، ومن هنا ينشأ الخلاف حول بعض مواد الدستور، ولو نشأ الخلاف قبل التصويت على الدستور فإن علاجه هين، لكن المعضلة حين ينشأ هذا الخلاف بعد التصويت على الدستور وقبوله.

2 - الإيجاز:

فالدستور لا يمكن معه الشرح والإطناب، فمواده تكون بمثابة النصوص العامة التي تضع الهيكلية العامة للبلاد، وتبين نظام الدولة، وعلاقة المواطن بالدولة، وما إلى ذلك من أمور تتسم بالعموم والشمول، ما يجعل نصوصه كما الخطوط العريضة لا تخوض في التفصيلات والجزئيات، فذلك موطنه القوانين واللوائح التنظيمية والشروحات، فعلى سبيل المثال، تحدث الدستور المصري عن النظام الاقتصادي للبلاد فقال: «يقوم الاقتصاد في جمهورية مصر العربية على تنمية النشاط الاقتصادي والعدالة الاجتماعية وكفالة الأشكال المختلفة للملكية، والحفاظ على حقوق العمال»[1] أما تفاصيل هذا النظام وجزئياته فليس من شأن الدستور التعرض لها، بل هو من شأن القوانين واللوائح.

والإيجاز ليس بالأمر الهين، بل هو أمر يحتاج إلى مهارة كبيرة يقف دونها الكثير ممن ليس لهم الدربة والمران الكافيان، سئل الرئيس الأميركي الأسبق ويلسون: كم تحتاج من الوقت لتعد خطبة مدة إلقائها عشرُ دقائق، فقال: ثلاثة أيام، ثم سئل: وكم تحتاج من الوقت لإعداد خطبة فترة إلقائها نصف ساعة، فأجاب: يوما واحدا، ثم سئل: وكم تحتاج من الوقت لإعداد خطبة مدة إلقائها ساعتان، فرد قائلا: ألقيها في الحال.

3 - المباشرة وعدم التلون البلاغي:

فاللفظة الواردة في الدستور ليس لها أن تحمل دلالات غامضة غير مباشرة، وليس لدلالتها أن تفهم عبر الإيحاء والإشارة، وهو ما عبر عنه الدكتور سمير استيتية بالمباشرة والإخبار فقال: «هاتان الصفتان متكاملتان في لغة الخطاب القانوني، أما المباشرة فتظهر واضحة؛ إذ لا يكون في الخطاب القانوني غموض ولا دلالات إيحائية ولا غير مباشرة، ومن أجل تحقيق هذا الغرض

(1) الدستور المصري الجديد المادة 4.

يلجأ الخطاب القانوني إلى الجملة الإخبارية، وليس فيه وجود للتعجب والإنشاء»[1] كما أن الخطاب الدستوري القانوني يقف دون التلونات البلاغية، فلا يلجأ إلى التشبيهات والمجازات والكنايات، بل سبيله المباشرة والوضوح، وهو ما عبر عنه الدكتور استيتية بقوله: «بلاغته في عدم بلاغته»[2].

4 - وحدة الأسلوب:

ما يحدث عند صياغة أي دستور هو أن تكلف لجنة متخصصة تضم مجموعة من القانونيين الدستوريين بإعداد دستور جديد للبلاد أو بتعديل بعض فقرات الدستور القائم، وعادة ما تستعين هذه اللجنة بالموروث القديم، أي أنها تلجأ إلى الدستور أو الدساتير القديمة للبلد، وتستظل بظلال دساتير بلدان أخرى ذات طابع مشترك أو قريب، فدولة عربية مسلمة ما لها أن تستعين بدستور دولة عربية مسلمة أخرى، ودولة من أميركا اللاتينية مثلا، لها أن تسير على هدي دستور دولة لاتينية أخرى؛ فالظروف كلها متشابهة بين هذه الدول، لكن ما يجب توخي الحذر منه في مثل هاتين الحالتين هو الوقوع في خطأ كتابة فقرات الدستور بأكثر من أسلوب؛ ذلك أن اشتراك لجنة من القانونيين في إعداده قد ينتج دستورا واحدا ولكن بأساليب مختلفة، كما أن الاستعانة بأكثر من دستور واستيراد فقرات بشكل حرفي أو شبه حرفي من دساتير أخرى قد يجعل الفارق في الأسلوب واضحا جليا، وهو أمر لا بد من الاحتراز منه.

إن صياغة الدستور بهذه الطريقة يضمن لنا أمورا من بينها: سير الصياغة على شاكلة واحدة، وكون الدستور في مجمله رباطا عضويا متماسك الأطراف بعيدا عن التفكك والقطيعة، ومجيؤه متوازنا من حيث قوة صياغته، فلا يكون قويا في جانب ضعيفا في آخر، وبذلك نضمن له التجانس والوحدة، ونبتعد به

(1) **اللسانيات: المجال والوظيفة والمنهج**، د. سمير استيتية، عالم الكتب الحديث، ط1، الأردن، 2005م، ص523.

(2) **اللسانيات: المجال والوظيفة والمنهج**، ص522.

عن أن يكون مِذقاً تختلط فيه الأساليب، وتتباين فيه الصيغ والتراكيب.

النص القانوني وأدوات تماسكه

ليس من السهل العثور على تعريف محدد لمفهوم النص دون التشابك مع مجموعة من الآراء المختلفة بل المتباينة في كثير من الأحيان، ذلك أن كلا من هذه التعريفات ينظر إلى النص من زاوية مغايرة، فالنص عند أصحاب المعجم الوسيط هو «صيغة الكلام الأصلية التي وردت من المؤلف»[1] فهو هنا بمعنى المتن، وهو عند طه عبد الرحمن: «كل بناء يتركب من عدد من الجمل السليمة مرتبطة فيما بينها بعدد من العلاقات»[2] فسلامة البناء اللفظي والمعنوي هما الشرط الأبرز هنا، بحيث يتحقق ما أسماه الأزهر الزناد (النسيج) الذي هو عنصر حاضر بقوة في مفهوم النص عنده، ذلك أن «النص نسيج من الكلمات يترابط بعضها ببعض، هذه الخيوط تجمع عناصره المختلفة والمتباعدة في كلٍّ واحدٍ، هو ما نطلق عليه مصطلح (نص)»[3].

والنص عند نصر حامد أبو زيد «التركيب اللغوي الذي يتطابق فيه المنطوق مع المفهوم تطابقاً تاماً»[4] فوضوح المعنى وتحمله وجهاً واحداً لا غير هو الأساس في هذا التعريف، وهو ما توافقه عليه نهلة الفيصل حين تقول: «والنص يعني الظهور التام للمعنى ونفي التأويل»[5] ولذلك كله يقول الأزهر

(1) **المعجم الوسيط**، مجموعة من المؤلفين، ط1، بدون معلومات، مادة (ن ص ص)، ص963.

(2) **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط2، 2000م، ص35.

(3) **نسيج النص، بحث فيما يكون به الملفوظ نصاً**، الأزهر الزناد، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط1، 1993م، ص12.

(4) **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط7، 2008م، ص179.

(5) **التفاعل النصي (التناصية النظرية والمنهج)**، نهلة الفيصل الأحمد، كتاب الرياض، يوليو 2002م، ص36-37.

الزناد: «وتعريف النص ــ مثل كل تعريف ــ أمر صعب؛ لتعدد معايير هذا التعريف ومداخله ومنطلقاته»[1].

على أن هناك من يرى أن النظر إلى النص من زاوية اللفظ فقط نظرة قاصرة؛ إذ لا بد لهذه النظرة أن تكون خيطا من ضمن خيوط متعالقة متشابكة لا أن تكون الأس الأبرز أو الأوحد الذي يمكن أن نحدد مفهوم النص من خلاله، وهذه النظرة هي التي نادت بها جوليا كريستيفا، يقول الدكتور صلاح فضل: «لكننا لا نصل إلى تحديد واضح قاطع بمجرد إيراد التعريف، بل علينا أن نبني مفهوم النص من جملة المقاربات التي قدمت له في البحوث البنيوية والسيميولوجية الحديثة، دون الاكتفاء بالتحديدات اللغوية المباشرة، لأنها تقتصر على مراعاة مستوى واحد للخطاب، هو السطح اللغوي بكينونته الدلالية، من هنا فإن تعريف جوليا كريستيفا (Kristiva. J.) على تشابكه، قد ظفر باهتمام خاص، لأنه يطعن في كفاية النظر إلى هذا السطح ويبرز ما في النص من شبكات متعالقة»[2].

أما رجال القانون فـ «قلما نجد للنص تعريفاً في دراساتهم ومؤلفاتهم، ويستعيضون عنه بتعريف القاعدة القانونية وبيان خصائصها ونطاق إعمالها وأوجه التمييز بينها وبين القواعد الاجتماعية الأخرى... وتصاغ القواعد القانونية على هيئة نصوص، ومن ثم فإن حديثنا عن فحوى النص القانوني هو حديث عن القاعدة القانونية، وحديثهم، أي: رجال القانون، عن خصائص القاعدة القانونية هو حديث عن خصائص النص القانوني الذي يتضمن مبادئ

(1) نسيج النص، بحث فيما يكون به الملفوظ نصاً، ص11.

(2) بلاغة النص وعلم الخطاب، صلاح فضل، **عالم المعرفة**، العدد 146، 1992م، ص211، والنص عند جوليا كريستيفا يتعدى كونه مجرد خطاب ليكون موضوعا لكثير من الممارسات السيميولوجية، فهو غير قابل للانحصار في اللغة، وهو قائم على تفكيك اللغة وإعادة بنائها وإنتاجها من جديد عن طريق إعادة توزيع نظامها، لذلك فهو خاضع لعمليات منطقية رياضية أكثر من خضوعه لعمليات لغوية خالصة، كما أنه تتقاطع في فضائه مجموعة من النصوص السابقة عليه.

عامة، ويطلق القانونيون النص ويعنون به (المادة)، فالقانون عندهم يتألف من عدد من النصوص، أي: المواد، كل مادة تحمل حكما واحدا على الأقل... إذن، فالمادة هي أصغر وحدة في القانون يمكن أن يطلق عليها (نص)»[1].

ومما يفهم من الكلام السابق أن نص القانون أو نص الدستور في مجمله يحوي في داخله مجموعة من النصوص (المواد) التي تحمل كل واحدة منها مدلولا (حكما) مغايرا لغيره من المدلولات (الأحكام) التي تحويها النصوص (المواد) الأخرى، وهذا الفهم عند القانونيين يقابله عند اللسانيين المفهوم الذي يحمله مصطلح (نص بار)، وهو ينطبق على كل نص يتكون من عدد من النصوص، فالباحثون يميزون «بين النص والنص بار، فالنص هو متوالية من الجمل تتحدث عن موضوع واحد، ويرمز لها اختصارا بـ(ن)، أما النص بار فيتكون بالتالي من عدد من النصوص ويرمز لها اختصارا بـ(نَ)، وذلك إذا كان النص يتكون من نصين، ونستطيع زيادة العلامة المميزة لتعدد النص بقدر تعدد النصوص التي يحتوي عليها هذا النص»[2] أما معايير النصية بعامة فهي سبعة:

1 - **التماسك** *cohesion*: ويقصد بالتماسك (السبك) ما يجعل عناصر النص السطحية مترابطة متماسكة فيما بينها، بحيث يضمن فيها عنصر الاستمرارية والترابط من حيث الدلالة وسلامة البناء.

2 - **الاتساق** *coherence*: ويقصد بالاتساق (التناسق أو الحبك) العناصر التي تجعل البنية العميقة للنص مترابطة فيما بينها بحيث يضمن فيها الاستمرارية والترابط من حيث البنى المفهومية، فالعنصر الأول له أدواته النحوية مثل أدوات العطف والإحالة والتكرار، والثاني له أدواته المنطقية كالسببية والعموم والخصوص.

---

(1) **لغة القانون في ضوء علم لغة النص: دراسة في التماسك النصي**، د. سعيد أحمد بيومي، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 2010م، ص26.

(2) **الدلالة والنحو**، صلاح الدين صالح حسنين، مكتبة الآداب، ط1، ص225-226.

3 - **القصدية** *intentionality*: ويراد بها موقف منتج النص باعتباره يتغيى هدفا ما من وراء إنتاجه للنص، فالقصد هو هدف النص.

4 - **القبول** *acceptability*: ويعني موقف متلقي النص الذي ينبغي أن يتوقع استقبال نص متماسك متسق.

5 - **الإعلامية** *informativity*: وتعني مدى توقع أو عدم توقع المتلقي للمعلومة التي يرسلها منتج النص، فإذا ما كان المتلقي متوقعا للمعلومة التي يجيء له بها النص فإن هذا النص يكون أقل إعلامية، والعكس صحيح.

6 - **رعاية الموقف أو رعاية المقام** *situationality*: ويعني حسن ملاءمة النص المنتج للموقف الذي أنتج فيه، وبعبارة أخرى فإنه يعنى بالنظر في العوامل التي تجعل النص مرتبطا بموقف ما يمكن استرجاعه عند سماع النص.

7 - **التناص** *itertextuality*: ويقصد به العوامل التي تجعل النص المنتج مرتبطا بنصوص سابقة عليه تم إنتاجها في ظروف مشابهة، أو يقصد به النظر في تطور أنماط النصوص؛ ذلك أن منتج النص يجنح غالبا إلى استشارة النصوص السابقة عليه ليتكئ عليها بشكل أو بآخر في إنتاج نصه الجديد.

هذه هي معايير النصية بعامة كما وضعها دي بوجراند[1] وهي معايير يمكن أن تنطبق على النص الدستوري مع شيء من التحفظ، بيد أن هناك معايير أخرى تخص النص الدستوري أو القانوني بعامة، يمكن إجمالها في الآتي[2]:

---

(1) انظر النص والخطاب والإجراء، روبرت دي بو جراند، تر. تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة، ط2، 2007م، ص103.

(2) انظر: **لغة القانون في ضوء علم لغة النص**، ص51-53.

1 - العمومية والتجريد:

فالخطاب الدستوري لا يمكن أن يتحدث عن واقعة بعينها، ولا يمكن أن يوجه إلى شخص بذاته، وإنما هو موجه إلى عامة أبناء الشعب أو الأمة وملامسا لقضايا عامة يعيشها هذا الشعب أو هذه الأمة، لذلك ينبغي أن يصاغ في قواعد عامة مجردة، وأن يصار في صياغته إلى ذلك النوع من الألفاظ المتسم بالعموم والتجريد، المتباعد عن التخصيص والتمثيل، ومثالا على ذلك نسوق ما ورد في المادة السادسة من مسودة الدستور الليبي الجديد التي تقول: «الليبيون سواء أمام القانون، ومتساوون في التمتع بالحقوق المدنية والسياسية، وفي تكافؤ الفرص، وفيما عليهم من الواجبات والمسؤوليات العامة، لا تميز بينهم بسبب الدِّين أو المذهب أو اللغة أو الثروة أو الجنس أو النسب أو الآراء السياسية أو الوضع الاجتماعي أو الانتماء القبلي أو الجهوي أو الأسري»[1].

2 - التنظيم والإلزام:

فنص الدستور أنتج لغرض معين هو تنظيم العلاقة التي تربط الفرد بغيره من الأفراد، والعلاقة التي تربط الأفراد في مجموعهم بمؤسسات الدولة، لذلك فإن قصدية التنظيم عند وضع الدستور أمر حتمي لا ينبغي تجاهله، ومن هنا يشترط في صياغة الدستور الجنوح، أحيانا، إلى الأساليب والتراكيب الملزمة بشكل مباشر أو غير مباشر، لذلك قلنا سابقا إن لغة الدستور يجب أن تشتمل على صيغ إلزامية، وإن كان ذلك **لا يعني ضرورة الاتجاه إلى الخطاب الزجري الآمر الناهي بقدر ما يمكن معه تحصيل المبتغى من خطاب يظهر فيه الاهتمام بالتنصيص على أمور ما يجب أن تكون وأخرى يجب ألا تكون**، ويمكن أن نسوق هنا مثالا آخر يوضح هذه المسألة وهو ما جاء في نص الدستور المصري: «يلتزم المجتمع برعاية الأخلاق وحمايتها، والتمكين للتقاليد المصرية القديمة، وعليه مراعاة المستوى الرفيع للتربية الدينية والقيم الأخلاقية والوطنية، والتراث

(1) مسودة الدستور الليبي التي أصدرها المجلس الوطني الانتقالي، المادة 6.

التاريخي للشعب، والحقائق العلمية، والآداب العامة، وذلك في حدود القانون، وتلتزم الدولة باتباع هذه المبادئ والتمكين لها»[1] فالإلزام واضح في هذه الصياغة.

القصد والنص الدستوري

إن النص الدستوري نص تخاطبي بامتياز؛ فهو يؤسس لعلاقات نافعة في التفاعل الاتصالي، ومن هنا وجب أن يكون متناسباً بشكل كبير وواضح من حيث صياغته وبنيته مع قصد واضعه الذي هو المشرع في هذه الحالة بغض النظر عن شخصه، كما وجب أن يكون محملاً بهذا القصد بشكل لا لبس فيه ولا غموض معه؛ حتى تتجلى عملية التواصل اللغوي بين منتج النص (المشرع) وبين متلقيه، ومن هنا اهتم أصحاب الاتجاه اللغوي المهتم بعملية الاتصال اللغوي بـ «وجوب النظر في الأغراض النفعية للمتكلم، والأفكار السياقية المتبادلة بين المتكلم والمتلقي، كما يرى (أصحاب هذا الاتجاه) أن الاتصال اللغوي لا يكون ناجحا إلا حين يستنتج المتلقي أغراض المتكلم من خصيصة المنطوق الذي أنتجه»[2] ولذلك اعتمد الوظيفيون على «مبدأ مراعاة غرض المتكلم من كلامه بوصفه قرينة تداولية قوية في الدراسات اللغوية»[3].

ومن هنا أيضاً وجب على المتلقي أن يعمل فكره لاستنباط المعنى الذي يرمي إليه منتج النص، وعملية إعمال الفكر هذه هي ما يعرف عند النفعيين البراغماتيين بالحدس presumption، وقد قسم باخ K. Bach وهارنيش R.M. Harnish الحدس إلى قسمين: «الحدس اللغوي أو الاستدلال بالقرينة the linguistic presumption والحدس الاتصالي the communicative presumption،

(1) نص الدستور المصري الجديد، المادة 12.

(2) **نظام الارتباط والربط في تركيب الجملة العربية**، مصطفى حميدة، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان، ط1، 1997م، ص61-62.

(3) **التداولية عند العلماء العرب**، مسعود صحراوي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2006م، ص201.

ولولا الحدس اللغوي ما استطاع السامعُ الافتراضَ أن التعبير يعني للمتكلم ما يعنيه لنفسه، ولا أن المتكلم يفترض أن السامع يفترض هذا، أما الحدس الاتصالي فهو فكرة تبادلية في الجماعة اللغوية تتمثل في أنه كلما قال عضو شيئا ما لعضو آخر، فهو يفعل هذا بسبب غرض ما غير تعبيري يمكن إدراكه»[1].

والغرض غير التعبيري هذا، هو ما يمكن أن نسميه في بعض الحالات (الإنجاز الفعلي المترتب على الإنجاز القولي)، وهو ما يجعلنا نعد «الفعل اللغوي حدثا تواصليا يتمثل في تداول اللغة بين مرسل ومتلق في سياق محدد؛ وصولا إلى تحقيق قصد ما»[2] والقصد الذي يرمي إليه المشرع من وراء نصه الدستوري أو القانوني هو الحكم القانوني لفرضية ما حال تَـنَـزُّلِهَا على الواقع المعيش، ذلك أن القاعدة الدستورية القانونية تشتمل على معلومتين: الأولى معروفة عند المشرع والمتلقي لهذا النص الدستوري أو القانوني، والثانية جديدة على المتلقي معلومة عند منتج النص، والمعلومة المعروفة عند كلا الطرفين هي عبارة عن واقعة ما أو حدث ما، أما المعلومة التي يعرفها منتج النص الدستوري هنا فهي الحكم القانوني المترتب على هذه الواقعة أو ذاك الحدث، ولذلك كله فإن النص الدستوري أو القاعدة القانونية «تُسن بحيث تتضمن كلا النوعين من المعلومات: المعلومة المعروفة افتراضا ونعني بها التصرف أو الواقعة التي ينظمها النص القانوني، أي: الفرض، والمعلومة الجديدة وهي الحكم، أي: النتيجة التي تترتب على التصرف أو الواقعة، ومن ثم يُتطلب الوقوف على مرمى المشرع (قصد المشرع) من سن النص القانوني من قبل المخاطبين بأحكامه»[3].

ومتى ما نظرنا إلى النص الدستوري على أنه نص تترتب عليه أحكام ما أدركنا أنه (نص إنجازي) بامتياز، فالخطاب الدستوري القانوني «خطاب وثيق الصلة بالواقع، لأنه لا يكتسب معناه إلا إذا تحوّل إلى منجز فعليّ، بل لعلّ

(1) **نظام الارتباط والربط في تركيب الجملة العربية**، ص17.

(2) **لغة القانون في ضوء علم لغة النص**، ص417.

(3) **لغة القانون في ضوء علم لغة النص**، المصدر السابق، ص74.

القانون هو الخطاب الوحيد الذي لا تكون له قيمة إلّا بتطبيقه في الواقع فعلا»[1] ذلك أن منطوقه يقودنا «عبر سلسلة من أفعال الكلام ترد في سياق محدد وفي ضوء واقعات وحيثيات محددة إلى إنجاز فعل معين»[2] وإذا كان أوستين Austin في نظرية أفعال الكلام قد نبه إلى الجمل التي يؤدي التلفظ بها إلى إنجاز فعل ما، فإن فان ديك Van Dijk عمل على «تطوير تداولية أفعال الكلام عن طريق توجيهها من مجال الجملة كما كانت عند جون أوستين إلى مجال النص (فعل الكلام النص)، فالفعل الكلامي عند فان ديك هو فعل الكلام الإجمالي الذي يؤديه منطوق الخطاب الكلي، وتنجزه سلسلة من أفعال الكلام المختلفة، تشير إلى مقصد إجمالي واحد»[3] ولذلك فإن النصوص الدستورية التي تبدو في ظاهرها نصوصا إخبارية، كأن يقول النص الدستوري إن الإسلام هو دين الدولة أو إن العربية هي اللغة الرسمية للدولة، هي في حقيقتها نصوص أو أقوال أو أفعال إنجازية بامتياز، يترتب عليها الالتزام بمضامينها والعمل بها، كما يترتب على الإخلال بها الردع والعقوبة، ذلك أن «إلزامية القواعد القانونية تعني أن عدم احترامها يؤدي إلى العقاب أو إلى فرضها بالقوة أو إلى إبطال ما يخالفها، وهذه الصبغة الإلزامية لا تبرز دوما في صيغة الخطاب الزجريّة أو الآمرة وإنما يُعدّ التنصيص في حدّ ذاته على أمر ما ضِمْن مدونة قانونية شكلا من إشكال الإلزام»[4].

وإذا كان التداوليون يبحثون في تلك الخصائص المشتركة بين جمل النص وفقراته التي يكون بها النص نصا، فإنهم لم يغفلوا، من واقع ما تقدم، عن البحث عما يمكن أن يوسم بأنه الخصائص القصدية لنص القانون أو الدستور

(1) **الخطاب القانوني أنموذجاً ثقافياً**، ليلى سلامة، مجلة إلكترونية تصدر عن لجان الدفاع عن الحريات الديمقراطية وحقوق الإنسان، سورية، www.euromedrights.org، ص22.
(2) **لغة الخطاب في ضوء علم لغة النص**، ص814.
(3) **لغة الخطاب في ضوء علم لغة النص**، المصدر السابق نفس الصفحة.
(4) الخطاب القانوني أنموذجاً ثقافياً، ص22.

بعامة التي تجعل منه نصا متماسكا مترابطا، فإذا كان للنص الملفوظ أدوات تربط بين جمله وفقراته حتى تجعل منه نصا واحدا متماسكا، فلذات النص الدستوري خصائص تداولية قصدية إنجازية تربط بين جمله ومواده لتجعل منه في المجمل نصا يرمي إلى هدف واحد لعله يكمن في تنظيم العلاقة بين أفراد الشعب من جهة، وبينهم وبين السلطات المتنفذة من جهة ثانية، وبين هذه السلطات بعضها ببعض من جهة ثالثة، ولذلك فإن فقهاء الدستور ينظرون إليه على أنه مجموعة من نصوص «متكاملة مترابطة تعمل في إطار وحدة عضوية، وأن تفسير المبادئ والقواعد الدستورية يجب أن يتم في ضوء الغاية منها»[1].

في ضوء ما تقدم ينبغي على من يصوغ الدستور أن يميز بين نوعين من الأفعال الإنجازية وهو يتخير كلماته وأسلوبه، فهناك الأفعال الإنجازية المباشرة والأفعال الإنجازية غير المباشرة كما بيّن ذلك جون سيرل J. Searl، ويمكن التمييز بينهما بكون دلالة الأفعال الإنجازية المباشرة تظل ملازمة لها في مختلف السياقات بخلاف دلالة الأفعال الإنجازية غير المباشرة، كما أن دلالات الأفعال الإنجازية غير المباشرة قد تلغى كما في قولنا: هل يمكن أن تخبرني كم الساعة الآن؟ وهذه الدلالات تكمن هنا في الطلب والسؤال، لتبقى مكانها الدلالات الأصلية متمثلة في السؤال المباشر فقط، كما أن الدلالات الإنجازية غير المباشرة يتوصل إليها عبر عمليات ذهنية معقدة قد لا يجيدها عامة الناس، في حين أن الدلالات الإنجازية المباشرة يتوصل إليها بأيسر السبل، حيث إنها تؤخذ من التركيب مباشرة، ولذلك فـ «إن الفعل الإنجازي المباشر هو ما يتم إدراكه من خلال اللفظ متى لم يخرج عن أصل استعماله، وذلك ضمن سياق لغوي محدد، أما الفعل غير المباشر فلا يتم إدراكه إلا من خلال السياق، وذلك لخروجه عن أصل استعماله»[2] ومما ينبغي على المشرع أن يراعيه وهو يصوغ الدستور أو

(1) **اللغة العربية في الدستور**، فتحي سرور، جريدة الأهرام، www.bilakoyod.net

(2) **الأفعال الإنجازية في العربية المعاصرة**، على محمود حجي الصراف، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 2010م، ص99.

القانون ركونه إلى الأفعال الإنجازية المباشرة، ففي المثال السابق لا يمكن أن يلزم السامع بإجابة من مثل: الساعة التاسعة والنصف تماما، إذ يمكن له أن يجيب بـ (نعم أو لا) بدعوى أنه فهم من السؤال مجرد السؤال لا الطلب، ولذلك يجنح المشرع في مثل هذه الأحوال إلى الأفعال النصية المباشرة المتمثلة في بعض الصيغ مثل الإخبار والنفي والأمر والطلب.

الدستور والصيغ الإنشائية

لعل الصيغ الإنشائية بطبيعتها أقرب من الصيغ الإخبارية إلى روح الدستور والقانون بعامة، ذلك أن الصيغ الإخبارية، وإن كانت غير متناقضة مع روح الدستور أو القانون؛ إذ يمكن لها أن تدل على الإنجاز كما سبق وكما سنرى، نقول: ذلك أن الصيغ الإخبارية وإن كانت كذلك يمكن لها أن تحتمل الصدق والكذب متى ما كانت إخبارية محضة، لذلك فإن على المشرع أن يركن أكثر إلى الصيغ الإنشائية، لكنه في الوقت ذاته عليه أن يميز بين نوعين من الصيغ الإنشائية: الصيغ الإنشائية الصريحة والصيغ الإنشائية غير الصريحة.

إن فعل الأمر، علي سبيل المثال، يندرج تحت صيغ الإنشاء، لكنه بصيغة الأمر التي يتقولب فيها يدل على أكثر من معنى، لعل من أبرزها: الإيجاب والندب والإباحة والتهديد والإنذار والدعاء والخبر... وغيرها[1] ولعل العلماء لم يتفقوا على المراد الحقيقي أو المباشر من صيغة الأمر، إذ لم يحصل بينهم إجماع على المعنى الأصل الذي جاءت له صيغة الأمر، فـ «لا خلاف بين العلماء في أن صيغة الأمر ليست حقيقية في جميع هذه المعاني (أي: المعاني سابقة الذكر وغيرها)، كما لا خلاف بينهم في أنها لو حفت بقرينة تعيّن دلالتها على أحد تلك المعاني كان هذا المعنى هو المراد، لأن القرينة قد حددت المراد من الأمر، وكذا لا خلاف بينهم في أن صيغة الأمر مجاز في كل المعاني السابقة عدا

(1) **مباحث أصولية في تقسيمات الألفاظ**، محمد عبد العاطي محمد علي، دار الحديث، القاهرة، 2007م، ص35.

الوجوب والندب والإباحة والتهديد، فالخلاف إذن في هذه المعاني الأربعة: هل الأمر وضع في الأصل على هذه المعاني الأربعة، أو على بعضها، أو على واحد منها بعينه؟ مذاهب متعددة»[1] ولذلك يقول أوستين: «لما تعددت مقاصد الإنشاء الأصلي كان لا بد للغة من أن تنزع نحو تدقيق المضمون وتوضيح دلالته، وليس استعمال الإنشاء الصريح سوى تطور يحقق هذا الهدف»[2] ولذلك كله فـ «قد مال المشرع في بناء عبارة النصوص القانونية إلى هذا النوع من الإنشاء، وهو الإنشاء الصريح، واستعمل صيغ الأفعال الإنجازية التي تؤدي إليه، وتحمل الحكم بالوجوب أو الجواز أو الحظر»[3] ويمكن اللجوء إلى بعض الصيغ للدلالة على الإنشاء الصريح، وسنضرب عليها أمثلة من مسودة الدستور الليبي التي أصدرها المجلس الانتقالي المؤقت ومن الدستور المصري الجديد:

1 - الفعل المضارع للدلالة على الوجوب أو الجواز أو الحظر كما في هذه المواد: «**يلتزم المجتمع برعاية الأخلاق وحمايتها**» [**المادة 12 الدستور المصري**]، «**يعين** المجلس الوطني الانتقالي مكتبا تنفيذيا أو حكومة مؤقتة» [المادة 24 مسودة الدستور الليبي]، «لحياة المواطنين الخاصة حرمة يحميها القانون **ولا يجوز** التجسس عليها إلا بإذن قضائي وفقا لأحكام القانون» [المادة 12مسودة الدستور الليبي].

2 - المضارع المبني للمجهول وذلك له غايته، فهو، أي: المبني للمجهول: «يتيح التعبير، في كثير من الأحيان، عن القاعدة القانونية [أو الدستورية] بصورة عامة مجردة، بحيث لا توجه إلى شخص معين بالذات، ولا تحكم واقعة معينة، بل تطبق على عدد غير محدود من الأشخاص والوقائع»[4] كما في هذه المادة: «**تلغى** الوثائق والقوانين ذات الطبيعة

(1) **مباحث أصولية في تقسيمات الألفاظ**، ص38.
(2) **نظرية أفعال الكلام**، جون أوستين، تر عبد القادر قينيني، دار أفريقيا الشرق، 1991، ص90.
(3) **لغة القانون في ضوء علم لغة النص**، ص102.
(4) **لغة القانون في ضوء علم لغة النص**، ص110.

الدستورية المعمول بها قبل العمل بهذا الإعلان» [المادة 34 مسودة الدستور الليبي]، ومنه: «**يُعيّن** شعار الدولة ونشيدها الوطني بقانون» [المادة 2 مسودة الدستور الليبي].، ومثل: «**يُحظر** إنشاء محاكم استثنائية» [المادة 32 مسودة الدستور الليبي].

3 - صيغة الشرط وهي الصيغة التي يترتب بمقتضاها حكم ما بناء على حدوث أمر ما، ومن أمثلتها في مسودة الدستور الليبي: «**إذا** لم يوافق الشعب الليبي على الدستور تكلف الهيئة التأسيسية بإعادة صياغته وطرحه مرة أخرى للاستفتاء في مدة لا تتجاوز ثلاثين يوما» [المادة 30 مسودة الدستور الليبي].

4 - على متبوعة بالاسم المجرور، ففي هذه الصيغة استعلاء دال على محض الأمر، يقول ابن حزم: «كل لفظ ورد بـ (عليكم) فهو فرض»[1] ومن أمثلته: «لكل عضو من أعضاء مجلس الشعب أن يوجه إلى رئيس مجلس الوزراء أو أحد نوابه أو أحد الوزراء أو نوابهم أسئلة في أي موضوع يدخل في اختصاصاتهم **وعلى رئيس** مجلس الوزراء أو نوابه أو الوزراء أو من ينوبونه الإجابة عن أسئلة الأعضاء» [المادة 124 الدستور المصري الجديد]، وواضح أن هذه الصيغة تبدأ بحرف الجر (على) متبوعا بالفاعل القانوني[2] مصدر الفعل القانوني، غير أن من المشرعين من يفضل دعم هذه الصيغة بالفعل المضارع؛ ذلك «أن عدم التصريح بالفعل الإنجازي الذي يحمل مضمون الحكم التشريعي قد يؤدي إلى

(1) **الإحكام في أصول الأحكام**، ابن حزم، 3/ 307، نقلاً عن لغة القانون في ضوء علم لغة النص، ص117.

(2) الفاعل القانوني «هو ذلك الشخص الذي يخول الحق أو الامتياز او السلطة أو يفرض عليه الالتزام، والذي يقال فيه: إن شخصا ما يجوز له أو لا يجوز له، أو يجب عليه أو لا يجب عليه أن يفعل أو لا يفعل أي تصرف، أو يخضع لفعل ما، وليس من الضروري... أن يكون الفاعل النحوي (المسند إليه) في الجملة النحوية هو نفسه الفاعل القانوني في الجملة القانونية» **لغة القانون في ضوء علم لغة النص**، ص118.

الالتباس»[1] ولذلك لجأ المشرعون عند صياغة مسودة الدستور الليبي إلى هذه الصيغة مشفوعة بالفعل الإنجازي، فقد جاء في المادة التاسعة من هذه المسودة ما نصه: «**يجب** على كل مواطن الدفاع عن الوطن والحفاظ على الوحدة الوطنية».

5 - لا النافية للجنس، وهي توضع لمعان عدة داخل النص الدستوري أو القانوني لعل من أشهرها الحظرَ التشريعيَّ، ومن أمثلته في مسودة الدستور الليبي: «**لا جريمة ولا عقوبة** إلا بناء على نص» [المادة 31 مسودة الدستور الليبي]، و«الليبيون سواء أمام القانون ومتساوون في التمتع بالحقوق المدنية والسياسية وفي تكافؤ الفرص، وفيما عليهم من الواجبات والمسؤوليات العامة، **لا تمييز** بينهم بسبب الدين أو المذهب أو اللغة أو الثروة أو الجنس أو النسب...» [المادة 6 مسودة الدستور الليبي].

6 - الجملة الاسمية، فهي تحمل روح الحكم التشريعي في شكل الإلزام، ومن أمثلتها: «**الشريعة الإسلامية المصدر الرئيس للتشريع**» [المادة 1 مسودة الدستور الليبي]، و«**الملكية الخاصة مصونة، ولا يُمنع المالك من التصرف في ملكه إلا في حدود القانون» [المادة 16 مسودة الدستور الليبي]**.

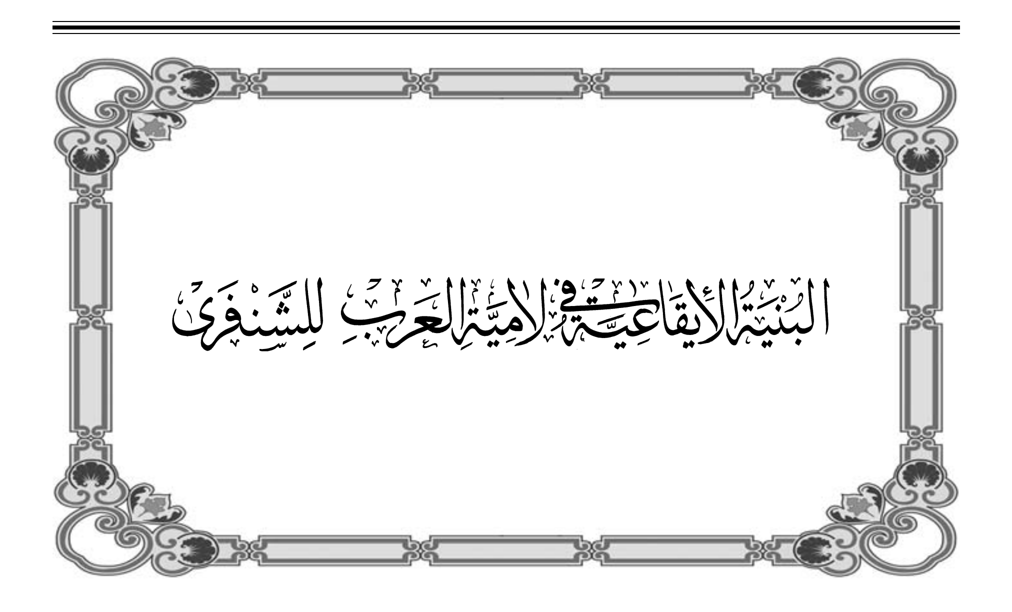
إن ما تقدم من صيغ مختلفة جيء بها لتدل على الإنشاء والإنجاز وإن كان في ظاهر بعضها الدلالة على الخبر، لأننا في كل ذلك نراعي قصد المتكلم (المشرع)، فلقد «اتخذ العلماء قصد المتكلم قرينة مساعدة، حيث يصبح الكلام خبرا إذا انضم إلى اللفظ قصد المتكلم الإخبار به، وإنشاء إذا انضم إلى اللفظ قصد إيجاد النسبة الخارجية»[2].

(1) **لغة القانون في ضوء علم لغة النص**، ص118-119.
(2) **الأفعال الإنجازية في العربية المعاصرة**، ص101.

مصادر البحث

- **الأفعال الإنجازية في العربية المعاصرة**، على محمود حجي الصراف، مكتبة الآداب، القاهرة، ط 1، 2010.
- **بلاغة النص وعلم الخطاب**، صلاح فضل، عالم المعرفة، العدد 164، 1992.
- **التداولية عند العلماء العرب**، مسعود صحراوي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2006.
- **التفاعل النصي (التناصية النظرية والمنهج)**، نهلة الفيصل الأحمد، كتاب الرياض، الرياض، يوليو 2002.
- **خصائص التشريع الأدبي في التشريع والقضاء**، د. جلال عبد الله خلف، بحث منشور على الصفحة الرئيسية لجامعة ديالى، كلية القانون والعلوم السياسية: www.law.uodiyala.edu.iq .
- **الخطاب القانوني أنموذجا ثقافيا، ليلى سلامة**، مجلة إلكترونية تصدر عن لجان الدفاع عن الحريات الديمقراطية وحقوق الإنسان، سورية: org.euromedrights.www
- **الدستور المصري الجديد.**
- **الدلالة والنحو**، صلاح الدين صالح حسنين، مكتبة الآداب، ط1.
- **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط2، 2000.
- **اللسانيات: المجال والوظيفة والمنهج**، د. سمير استيتية، عالم الكتب الحديث، ط1، إربد الأردن، 2005.
- **اللغة العربية في الدستور**، د. فتحي سرور، جريدة الأهرام، http//www.bilakoyod.net .
- **لغة القانون في ضوء علم لغة النص: دراسة في التماسك النصي**، د. سعيد أحمد بيومي، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 2010.
- **مباحث أصولية في تقسيمات الألفاظ**، محمد عبد العاطي محمد علي، دار الحديث، القاهرة، 2007.
- مسودة الدستور الليبي الجديد التي أصدرها المجلس الوطني الانتقالي.

- **المعجم الوسيط، مجموعة من المؤلفين**، ط1، بدون معلومات.
- **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت الدار البيضاء، ط7، 2008.
- **مفهوم لغة القانون**، عن صفحة القانون العماني على الإنترنت، www.omanligal.net .
- **نسيج النص، بحث فيما يكون به الملفوظ نصاً**، الأزهر الزناد، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط1، 1993.
- **النص والخطاب والإجراء**، روبرت دي بو جراند، تر. تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة، ط2، 2007.
- **نظام الارتباط والربط في تركيب الجملة العربية**، مصطفى حميدة، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان، ط1، 1997.
- **نظرية أفعال الكلام**، جون أوستين، تر. عبد القادر قينيني، دار أفريقيا الشرق، 1991.



البنية الإيقاعية في لامية العرب للشنفرى

د. خالد ميلاد محمد العود(*)

لاميَّة العرب:

تُعَدُّ قصيدة لاميّة العرب فريدة من فرائد شعرنا العربيّ، ومفخرة من مفاخر تراثنا الأدبيّ، وهي من الشّعر الخالد الَّذي اكتسب خلوده من صدق المشاعر وواقعيَّة التَّجربة، فعلى الرّغم من مرور مئات السّنين على هذه القصيدة إلَّا أنَّ قربها من المتلقِّين وأثرها في نفوسهم لا يزال باقيًا.

وحظيت هذه اللّاميَّة بمنزلة عند العرب عظيمة تزاحم منزلة المعلَّقات؛ إذ أغرت علماء العربية بشرحها وإعرابها[1] تجاوز الاهتمام بها العرب إلى

(*) كلية الآداب، جامعة طرابلس – ليبيا.

(1) من أشهر شروح اللّامية: **شرح أبي العبّاس المبرّد (ت289هـ)**، وشرح **ابن دريد (ت321هـ)**، وشرح **الخطيب التّبريزيّ (ت 502هـ)**، وشرح **الزّمخشريّ (ت538هـ)**، وشرح **أبي البقاء العكبريّ (ت616هـ)**، وغيرها كثير.

المستشرقين فدرسوها، ونقلوها إلى لغاتهم[1].

وصاحب اللَّاميَّة هو الشَّاعر الجاهليّ عمرو بن مالك الأزديّ[2] المعروف بالشَّنْفَرَى[3] وهو من فتَّاك العرب وعدَّائيهم[4] ومعدود في ضمن الشّعراء الصَّعاليك الَّذين تبرَّأت منهم عشائرهم.

عاش الشّنفرى في كنف بني سلامان بن مفرّج لا تحسبه إلّا واحدًا منهم، ربَّاه رجل منهم في حجره، واتّخذه ولدًا، وأحسن معاملته، وكان الشّنفرى لا يشكّ في أنّ الرّجل أبوه، وأنَّ ابنتَه أختُه، حتّى نازعته وأنكرت أن يكون أخاها، فذهب مغاضبًا حتَّى وقف على من أخبره بحقيقة نسبه، وأنَّه من الأوَاس بن الحَجْر من الأزد، فأقسم أنَّه لن يدع بني سلامان حتّى يقتل منهم مائة رجل بما استعبدوه، فهجرهم وأخذ يغير عليهم ويقتل منهم، ولم يزل بهم حتَّى قتل منهم تسعة وتسعين رجلاً، ثمَّ استطاع بنو سلامان أن يحتالوا له فوقع في الأسر وقتلوه[5].

وعِدَّةُ أبياتِ القصيدة الَّتي بين أيدينا تسعة وستُّون بيتًا، تنطوي على الفخر بالذَّات المبنيِّ على ألم الظّلم والاضطهاد، وعتاب القبيلة الَّتي تخلَّت عنه وأبعدته.

ولم نعثر في المصادر القديمة على سبب تسمية هذه القصيدة بلاميَّةِ العرب

(1) درسها المستشرق الفرنسيّ سلفستر دي ساسي (S.de Sacy)، وعلّق عليها شروحاً في كتابه الأنيس المفيد للطّالب المستفيد، وجامع الشّذور من منظوم ومنثور) المطبوع بباريس سنة 1826م، وقام بعده المستشرق الألمانيّ (Reuss) بترجمتها إلى الألمانيّة، وطبعها في المجلّة الألمانيّة الشّرقيّة سنة 1853م، ثمّ ترجمها إلى الإنجليزيّة المستشرق الإنجليزيّ هيوجس (G.Hughes) وطبعها في المجلّة الآسيويّة سنة 1881م. انظر ديوان الشّنفرى ص20، 21.

(2) انظر **خزانة الأدب** للبغداديّ 3/ 322. وانظر **الأعلام** 5/ 85.

(3) الشّنْفَرَى: لقبه، ومعناه عظيم الشّفة. انظر خزانة الأدب للبغداديّ 3/ 322.

(4) يضرب بالشّنفرى المثل في سرعة العدو؛ يقال: «أعدى من الشّنفرى»، انظر المستقصى في أمثال العرب للزّمخشريّ 1/ 282. وجمهرة الأمثال للعسكريّ 2/ 67.

(5) انظر **الأغاني** 21/ 201-204.

دون غيرها من قصائد الشِّعر العربيِّ الَّتي جاءت على قافية اللَّام؛ ولعلَّ سبب ذلك إنَّما يرجع إلى شهرتها وذيوعها، وأنَّ صاحبها عربيّ، وكذلك تميزًا لها عن قصائد لاميّة مشهورة، مثل: لاميَّة العجم، الَّتي صاحبها من العجم وهو فارسيّ اسمه الطّغرائي، ولاميَّة ابن الوردي الّذي عاش في القرن الحادي عشر الميلاديّ[1].

وموضوع قصيدة الشّنفرى يدور حول رحلته من موطنه الَّذي عاش فيه مستعبدًا لبني سلامان، إلى موطنه الجديد في الصّحراء، ووصف أهله الجدد «الوحوش» فيها، ويذكر شيئًا من صفاتهم، وبعضًا من أخلاقهم الّتي لم تكن في بني قومه من البشر، كما يذكر فيها رحلات الإغارة على بني سلامان الَّذِين اضطروه إلى الارتحال، ويصف رحلات الرّجوع إلى الموطن الثّاني.

ونظرًا لما اتَّسمتْ به هذه القصيدة من جمال فنيّ أخّاذ أشاد به كثير من الدَّارسين والنّقَّاد، وما اشتملت عليه كذلك من مثل ومبادئ تتَّصل بقائلها، وتميط اللِّثام عن بعض صفات عصره وبيئته؛ عقدت العزم على الإبحار في لجج هذه القصيدة، علني أحظى ببعض ما اختبأ في أعماقها من أصداف ولآلئ فريدة، وذلك من خلال البحث في بنيتها الإيقاعيَّة.

ما معنى البنية الإيقاعيَّة؟

يشير هذا العنوان إلى مفهومين هما: البنية، والإيقاع.

أمّا البنية فورد في المعاجم اللُّغويَّة العربيَّة تعريف لفظ (بناء) بالإنشاء الّذي هو نقيض الهدم، جاء في القاموس المحيط: «البَنْيُ: نقيضُ الهَدْمِ، بَناهُ يَبْنِيهِ بَنْيًا وبِنَاءً وبُنْيانًا وبِنْيَةً وبِنَايَةً وابْتَناهُ وبَنَّاهُ. والبناءُ: الـمَبْنِيُّ... والبُنْيَةُ بالضَّمِّ والكسر: ما بَنَيْتَه»[2]. والبنية في النَّقد الحديث مجموعة متشابكة من العلاقات

(1) انظر **الأدب الجاهلي (تاريخ - دراسة نصوص - تحليل)**، ص149.
(2) القاموس **المحيط** مادّة (بني).

تتوقف فيها الأجزاء بعضها على بعض وترتبط كلّها بالنَّصِّ لتشكل وحدة عضويَّة[1].

وأمَّا مفهوم الإيقاع في اللُّغَة فهو مأخوذ من «إيقاع اللَّحن والغناء، وهو أن يوقعَ الألحان ويبيِّنَهَا»[2]. والإيقاع في الاصطلاح الأدبيّ والنَّقديّ: «حركة النَّغم الصَّادر عن تأليف الكلام المنثور والمنظوم النَّاتج عن تجاور أصوات حروف اللَّفظة الواحدة، وعن نسق تزاوج الكلمات فيما بينها، وعن انتظام ذلك شعرًا في سياق الأوزان والقوافي... فالإيقاع في حصيلته النِّهائِيَّة تواتر الحركة النَّغَمِيَّة من حيث تآلف مختلف العناصر الموسيقيَّة، أو تنافرها، ومن حيث درجة ذلك التَّآلف ومؤثِّراته الإيجابيَّة غنى أو فقرًا، اتِّسَاعًا أو ضيقًا، تنوُّعًا أو رتابة»[3].

البنية الإيقاعيَّة في لاميَّة العرب:

الحديث عن البنية الإيقاعيَّة في القصيدة سيكون من خلال جانبين مهمَّين: جانب إيقاعيّ ثابت في البيت والقصيدة، وجانب إيقاعيّ متغيِّر ليس له ثبات فيهما.

أوَّلاً: الإيقاع الثَّابت:

ويمكن دراسته من جانبين هما الوزن الشّعريّ والقافية. يقول قدامة بن جعفر في تعريفه للشّعر: «إنّه قول موزون مُقَفًّى يدلّ على معنى»[4] فلا بدّ لهذا الفنّ القوليّ من جانب الإيقاع الموسيقيّ المتمثّل في الوزن والقافية، وهما اللّذان يميّزانه عن غيره من أفانين القول.

(1) انظر **مدخل إلى تحليل النَّصِّ الأدبيّ**، ص19.
(2) انظر **لسان العرب** مادّة (وقع).
(3) **المعجم المفصّل في اللّغة والأدب** 1/ 276.
(4) **نقد الشّعر**، ص64.

ويرى ابن رشيق القيروانيّ أنَّ «الوزن من أعظم أركان حدّ الشِّعر، وأولاها به خصوصيَّة، وهو مشتمل على القافية، وجالب لها ضرورة، إلّا أن تختلف القوافي فيكون ذلك عيبًا في التّقفية لا في الوزن»[1].

1 - الوزن الشّعريّ:

نظم الشَّاعر على وزن الطّويل، وهو أوَّل أبحر الدَّائرة المسمَّاة بدائرة المختلف، وهو أتمّ البحور استعمالا، وأسلمها من الجزء والشَّطر والنّهك؛ ولذا سُمِّيَ بالطَّويل، ووزنه: فعولن مفاعيلن أربع مرَّات، وله عروض واحدة وهي مقبوضة، وثلاثة أضرب: الأوّل: سالم، فيكون جزء العروض «مفاعلن»، وجزء الضَّرب «مفاعيلن». والثَّاني: مقبوض، أي أنَّ كلّاً من جزء العروض وجزء الضَّرب يأتي على «مفاعلن» بحذف الياء. والثَّالث: محذوف، فتكون «مفاعيلن» فيه «مفاعي» فتنقل إلى «فعولن».

ولعلَّ ما يشتمل عليه هذا البحر من مقاطع تعطي مساحات إيقاعيَّة كبيرة تساعد على التَّعبير عن شتَّى الانفعالات كان السَّببَ في أنَّه الوزن الأثير لدى الشُّعراء العرب وبخاصَّة القدامى، وقام الدّكتور إبراهيم أنيس باستقراء الجمهرة والمفضليَّات لمعرفة نسبة شيوع الأوزان في شعرنا القديم حتَّى أوائل القرن الرَّابع الهجريّ، فتبيَّنَ له أنَّها موزَّعة حسب النِّسَبِ التَّالية: «الطَّويل 34% والكامل 19% والبسيط 17% والوافر 12% وكلّ من الخفيف والمتقارب والرّمل 5% والسّريع 4% والمنسرح 1%»[2].

نُظِمَ على الطَّويل من الشِّعر ما يقرب من ثلث الشِّعر العربيّ، فهو الوزن الأثير لديهم، ثمَّ يليه كلّ من الكامل والبسيط حيث يحتلَّان المرتبة الثَّانية في نسبة الشّيوع، وربما جاء بعدهما كلّ من الوافر والخفيف[3].

(1) **العمدة في محاسن الشّعر وآدابه** 1/ 134.
(2) **موسيقى الشّعر**، ص91.
(3) المصدر نفسه والصّفحة عينها.

ومن خلال الدِّراسة العروضيَّة للقصيدة البالغة تسعة وستِّين بيتًا، تبيّن أنَّ الشَّاعر اختار لقصيدته الضّرب الثّاني «المقبوض»، أي أنّ كلاًّ من جزء العروض وجزء الضّرب جاء فيها على «مفاعلن» بحذف الخامس السَّاكن «الياء».

كما تبيّن أنّ القصيدة اشتملت على 552 تفعيلة، نصفها 276 تفعيلة الأصل فيها فعولن، منها 109 تفعيلة أصابها زحاف القبض، وتحوّلت فيها فعولن إلى فعولُ، أي أنَّ نسبة ما لحقه القبض منها حوالى 39,49 %. والنّصف الآخر 276 تفعيلة الأصل فيها مفاعيلن، منها 142 تفعيلة أصابها أيضًا زحاف القبض فتحوّلت مفاعيلن إلى مفاعلن؛ أي: أنّ نسبة ما لحقه القبض منها حوالى 51,44 %. وعمد الشَّاعر إلى هذا التنوُّع لكسر رتابة الإيقاع، وليخلق جوًّا تناغميًّا يتناسب مع الغرض الشِّعريّ، فالزِّحافات «إحدى الوسائل الَّتي تقضي على رتابة الإيقاع المنتظم لتعاقب الحركات والسَّواكن»[1].

إنَّ الشَّاعر في حديثه عن «معاناته وظلم قومه له «آثر أن يعدِّد طرائق التّنوّع الصّوتيّ فوزّعه على أربع تفعيلات الأصل منها «فعولن- مفاعيلن» والبدائل «فعولُ- مفاعلن»، وهذا الأمر ساعده على التعبير عن انفعالاته، فبموسيقى الشِّعر تقول الكلمات ما لا تقول لو لم تنظم تحت هذا النِّظام المسمَّى بالوزن، والَّذي له القدرة على نقل روح الشَّاعر أو جزء منها، تلك الرُّوح الَّتي قد يصعب على الألفاظ نقلها. والشَّاعر هنا في حالة معاناة نفسيَّة ناجمة عن تجربة مريرة في الحياة، يحتاج معها لوزن كثير المقاطع ليصبَّ فيه أشجانَه، ولينفِّسَ عن حزنه وغضبه:

أَقِيمُوا بَنِي أُمِّي صُدُورَ مَطِيِّكُمْ فَإِنِّي إِلَى قَوْمٍ سِوَاكُمْ لأَمْيَلُ[2]

---

(1) مفهوم الشّعر (دراسة في التّراث النَّقديّ)، ص397.

(2) المطيّ: ما يمتطى من الحيوان، والمراد هنا الإبل. والمقصود بإقامة صدورها التّهيُّؤ للرَّحيل.

فَقَدْ حُمَّتِ الْحَاجَاتُ واللَّيلُ مُقْمِرٌ وَشُـدَّتْ لِطَـيَّـاتٍ مَـطَـايَـا وَأَرْحُـلُ[1]

وَفِي الْأَرْضِ مَنْأًى لِلْكَرِيـم عَنِ الْأَذَى وفِـيـهَـا لِـمَـنْ خَـافَ الْقِلَـى مُـتَعَـزَّلُ[2]

لَعَمْرُكَ مَا بِـالْأَرْضِ ضِيقٌ عَلَى امْرِئٍ سَـرَى رَاغِـبـاً أَوْ رَاهِـبـاً وَهْـوَ يَـعْـقِـلُ

ولِي دُونَـكُـمْ أَهْـلُـونَ سِـيـدٌ عَـمَـلَّـسٌ وأَرْقَـطُ زُهْـلُـولٌ وعَـرْفَـاءُ جَـيْـأَلُ[3]

هُـمُ الْأَهْـلُ لاَ مـسْـتَـوْدَعُ الـسِّـرِّ ذَائِـعٌ لَدَيْهِـمْ ولا الْجَانِي بِمَا جَرَّ يُخْذَلُ[4]

إن الحياة في نظر الشَّاعر ليست سوى وطن فارقه وتجرّع فيه كؤوسَ الذُّلِّ والعبوديّة والمرارة والبغضاء لأهله، ووطن وافاه فوجد فيه عوضًا عن الوطن الأوّل، وأحسّ فيه بالحريّة والمحبَّة والألفة من أهله.

وعلى الرّغم من افتخار الشَّاعر بحياة التَّشرُّد، وما يصاحبها من موالفة وحوش الصحراء وأفاعيها، ومقاومة الجوع والتّشرّد، إلَّا أنَّ كلّ ذلك لا يعبِّر عن ارتياح واستقرار لدى الشَّنفرى؛ فهذا الفخر الذّاتيّ هو جانب من معاناته الشَّديدة، الَّتي لا يمكن إخفاء نبرة الحزن والألم وراءها، وهذا ما يبدو ظاهرًا في بعض أبيات القصيدة كقوله:

وإلْـفُ هُـمُـومٍ مَـا تَـزَالُ تَـعُـودُهُ عِيَـادًا كَحُمَّى الرِّبْعِ أَوْ هِيَ أَثْقَلُ[5]

إِذَا وَرَدَتْ أَصْـدَرْتُـهـا ثُـمَّ إِنَّـهَـا تَـثُـوبُ فَـتَـأْتِي مِنْ تُحَيْتٍ ومِنْ عَلُ[6]

(1) حُمّت: قُدّرت. الطيّات: جمع الطيَّة، وهي الحاجة. الأرحل: جمع الرَّحْل، وهو ما يوضع على ظهر البعير.

(2) المنأى: المكان البعيد. القِلى: البغض. المتعزّل: المكان لمن يعتزل النَّاس.

(3) السِّيد: الذّئب. العملَّس: القويّ السّريع. الأرقط: الّذي فيه سواد وبياض. الزّهلول: الخفيف. العرفاء: الضَّبُع الطَّويلة العرف. والجيأل: من أسماء الضَّبُع.

(4) الجاني: مقترف الجناية أو الذنب. جرَّ: جنى. يخذل: يُتَخَلَّى عن نُصرته.

(5) الإلف: المعتاد. الرّبع في الحمّى: أن تأخذ يومًا، وتدع يومين، ثمّ تعود في اليوم الرّابع.

(6) وردت: حضرت. أصدرتها: رددتها. تثوب: تعود. تُحيت: تصغير تحت. عَلُ: مكان عالٍ.

فالشَّاعر تلازمه الهموم، ولا تكاد تفارقه، فهي عنده أثقل من حمّى الرّبع، وأنّه كلَّما حاول صرف همومه عادت إليه من كلِّ جانب.

وهكذا نرى أنَّ تفعيلات الطَّويل احتوت مشاعر الشَّاعر وانفعالاته، وهيَّأت له المجال للاسترسال في التَّعبير عنها في تناغم وانسيابيَّة، والشَّاعر المجيد هو الَّذي يُعطي الوزن المعيَّن نغمته الحزينة أو الرَّاقصة، وهو الَّذي يخلع مشاعره الخاصَّة على الوزن، ويحاول إيجاد التَّوافق بين حركة نفسه والحركة الخارجيَّة للقصيدة[1].

2 - القافية:

تُعَدُّ القافية من أهمِّ أجزاء موسيقى الشّعر العربيّ، حيث تشكل ركنًا أساسيًّا من أركان النّغم والإيقاع في البيت الشِّعريّ، وتكرارها في نهاية كلّ بيت يجعلها أشبه بالفاصلة الموسيقيّة، الَّتي يتوقَّع السَّامع ترددها في فترات زمنيَّة متقطِّعة ومنسجمة ومنتظمة[2] فهذا التَّكرار و«التَّتابع في الكلمات وجرسها ورنين مقاطعها تتكوَّن منه صورة موسيقيَّة يستجيب العقل لداعيها، وينسجم مع التَّنغيم الَّذي تحدثه، ويطبع بطابع الصّورة السَّمعيّة الَّتي تنشأ عن هذا الإيقاع، ويساير هذا التَّكوين الموسيقيّ، تدفعه أنواع من التّرقُّب، ومظاهر من التَّوقُّع، تصحبها مواقف نفسيّة من رضا وإعجاب واطمئنان أو غير ذلك»[3].

واهتمّ العروضيُّون والنُّقَّاد العرب بالقافية اهتمامًا كبيرًا، وأظهروا عناية خاصَّة بها، يقول ابن رشيق: «والقافية شريكة الوزن في الاختصاص بالشِّعر»[4]. وهذا إنَّمَا يدلُّ على إدراكه لدورها في موسيقى البيت الشِّعريّ.

واعتنى الشَّنفرى بقافية قصيدته عناية كبيرة تدلّ على رهافة ذوقه، وحسّه

(1) **الشّعر بين الرّؤيا والتَّشكيل**، ص115.
(2) انظر **موسيقى الشّعر**، ص247.
(3) **الأصول الفنيَّة للأدب**، ص43.
(4) **العمدة في محاسن الشّعر وآدابه** 1/ 150.

الشّعريّ الرّفيع، فأحسن اختيارها لتلائم الموضوع الشِّعريّ، فجاءته طَيِّعَةً رَصِينةً، لا يبدو عليها التّكلُّف أو القلق أو الإقحام.

وبنى قصيدته على رويّ اللّام[1] وهي من حروف الرَّويِّ كثيرة الشّيوع، ويعزو الدّكتور إبراهيم أنيس سبب شيوع بعض الحروف رويًّا إلى كثرة ورودها في أواخر الكلمات العربيَّة[2].

هذا الاختيار لحرف اللّام رويًّا جعل القافية لا تستعصي على الشَّاعر، بل تأتيه طيِّعة، فاللّام من القوافي الذُّلُل الَّتي لا يحتاج المنشئ إلى تكلّف في إيرادها.

وزاد من تمكّن القافية حركة حرف الرَّويِّ، فاللّام فيه محرَّكة بالضَّمّ، أي أنّ الشَّاعر اختار لقصيدته قافية مطلقة[3] والقافية المطلقة من القوافي الشَّائعة في الشِّعر العربيّ، وهي تساعد الشَّاعر على إخراج ما في نفسه من مشاعر متأجِّجة، لا يمكن أن تستوعبها القوافي المقيّدة الَّتي تقيِّد الشَّاعر وتحدّ من إخراج مكبوتات مشاعره.

كما أنّ قافية القصيدة -علاوة على ما تقدّم- جاءت سليمة خالية من عيوب القوافي[4] وهذا إنَّما يدلُّ على عناية الشَّاعر بقصيدته، وبجمال الإيقاع فيها، إذ إنَّ عيوب القوافي تؤثّر على الإيقاع الصَّوتيّ، وتحطّ من جماليَّة القصيدة.

---

(1) حرف الرَّويّ من أهمِّ حروف القافية، «وهو الحرف الَّذي عليه تُبنى القصيدة، وتُنسَب إليه، فيقال: قصيدة رائيَّة أو داليَّة، ويلزم في آخر كلِّ بيت منها، ولا بدّ لكلّ شعر قلّ أو كثُر من رويّ». انظر كتاب **الكافي في العروض والقوافي**، ص149.

(2) انظر **موسيقى الشّعر**، ص248.

(3) القافية المطلقة هي الَّتي يأتي رويُّها متحرّكًا، وتقابلها القافية المقيَّدة، وهي الَّتي يجيء رويُّها ساكنًا.

(4) من عيوب الشِّعر: الإقواء، والإكفاء، والإيطاء، والسِّناد، والتَّضمين، والإجازة (بالزَّاي منقوطة وقد يقال بالرَّاء)، والرّمل، والتّحريد. انظر الكافي **في العروض والقوافي**، ص160.

ثانيًا: الإيقاع المتغيِّر:

ويمكن تناوله من جانبين:

الأوّل: جرس الحروف والكلمات والجمل: ويتمثل في «تكرار الأصوات، وتكرار الكلمات، وتكرار الجمل».

والثَّاني: المحسِّنات البديعيَّة: وتتمثل في: «الجناس، وردّ الأعجاز على الصُّدور، والطِّباق، والتَّقسيم».

1 - جرس الحروف والكلمات والجمل:

ويتمثل في التّكرار، وهو أحد أدوات الشَّاعر الَّتي ساعدت على إبراز ما في نصِّه من شعور عميق بالحزن والمرارة والألم، إضافة إلى ما يشتمل عليه من جانب صوتيّ إيقاعيّ، فالتَّكرار -كما هو معلوم- له وظيفتان: وظيفة صوتيَّة إيقاعيَّة، وأخرى دلاليَّة.

أ - تكرار الأصوات:

يحقِّق تكرار الأصوات ميزة في القصيدة تكمن في كشفه عن دلالات موسيقاها الخارجيَّة والدَّاخليَّة معًا، فالأصوات في الغالب أصداء للمعاني، وبذلك يتحقَّق التَّكاملُ الموسيقيُّ للنَّصِّ؛ لأنَّه ينشأ عن قدرة الشَّاعر وبراعته في الجمع بين خصائص الأصوات وبين ظلال معانيه ونبرات عاطفته(1).

ويمكن بيان أثر تكرار الأصوات أو الحروف في موسيقى النَّصِّ من خلال الحديث عن مدى تكرار كلٍّ من «أحرف المدِّ واللِّين، والتَّشديد، والتَّنوين، وتكرار بعض الحروف الأخرى».

❖ **تكرار أحرف المدّ واللِّين:** وهي: «الألف المدِّيَّة، وياء المدِّ واللّين، واو

(1) انظر الشّعر الجاهليّ منهج في دراسته وتقويمه 1/ 69.

المدِّ واللّين»، وهذه الأصوات تحتاج في نطقها إلى فتح مجرى الهواء وتخليته من أيِّ عائق؛ حتّى يخرج الصَّوْتُ حرًّا محدثًا أكبر قدر من الصَّوتيَّة، الَّتي تؤدِّي وظيفة مهمَّة في السَّيطرة على إيقاع النَّصِّ.

إنَّ تكرار هذه الحروف بدرجات متفاوتة، وفي أزمان متقاربة، أتاح للشَّاعر المجال رحبًا ليعبِّر عن ما يعتمل في نفسه من مشاعر وأحاسيس؛ **فالألف المدِّيَّة** الَّتي أكثر الشَّاعر من الاعتماد عليها، والَّتي تتميَّز ببعد مخرجها الجوفيّ وبأنَّها من الأصوات الصَّائتة في العربيَّة، منحت كلمات القصيدة فضاء ممتدًا، سمح للنَّفَس بالامتداد، والتَّنفيس عن مكبوت ما يعتمل في صدر الشَّاعر، ويمكن أن نلحظ ذلك إذا ما نظرنا - مثلاً- إلى تكرارها في الأبيات السَّبعة الأولى في مطلع القصيدة:

أَقِيمُوا بَنِي أُمِّي صدُورَ مَطِيِّكُمْ ... فإنِّي إلَى قَوْمٍ سِوَاكُمْ لأَمْيَلُ

فَقَدْ حُمَّتِ الْحَاجَاتُ واللَّيْلُ مُقْمِرٌ ... وَشُدَّتْ لِطَيَّاتٍ مَطَايَا وَأَرْحُلُ

وَفِي الأَرْضِ مَنْأًى لِلْكَرِيمِ عَنِ الْأَذَى ... وَفِيهَا لِمَنْ خَافَ الْقِلَى مُتَعَزَّلُ

لَعَمْرُكَ مَا فِي الأَرْضِ ضِيقٌ عَلَى امْرِئٍ ... سَرَى رَاغِباً أَوْ رَاهِباً وَهْوَ يَعْقِلُ

ولِي دُونَكُمْ أَهْلُونَ سِيدٌ عَمَلَّسٌ ... وَأَرْقَطُ زُهْلُولٌ وعَرْفَاءُ جَيْأَلُ

هُمُ الأَهْلُ لا مسْتَوْدَعُ السِّرِّ ذَائِعٌ ... لَدَيْهِمْ ولا الْجَانِي بِمَا جَرَّ يُخْذَلُ

وكلٌّ أَبِيٌّ بَاسِلٌ غَيْرَ أَنّنِي ... إِذَا عَرَضَتْ أُولَى الطَّرَائِدِ أَبْسَلُ

فتكرَّرت الألف المدِّيَّة في الأبيات «26 مرّة»، ووردت في الكلمات: إلى، سواكم، الحاجات، طيّات، مطايا، منأى، الأذى، فيها، خاف، القلى، ما، على، سرى، راغبًا، راهبًا، عرفاء، لا، ذائع، ولا، الجاني، باسل، إذا، أولى، الطَّرائد.

وساعد هذا التَّكرار على توليد نوع من الموسيقى يحكي أصداء العالم الدَّاخليِّ للشَّاعر، ويبثُّ ما كان مكنونًا في أعماقه.

وتُعَدّ **ياءُ المدّ واللّين** من الأصوات المساعدة في منح الشَّاعر فضاء موسيقيًّا ينفّس من خلاله عن أشجانه، ويمكن ملاحظة أنَّ هذا الحرف تكرّر «19 مرّة» في الأبيات السَّبعة السَّابقة، فورد في الكلمات: أقيموا، بني، أمّي، مطيّكم، فإنّي، اللَّيل، لطيّات، وفي، للكريم، وفيها، ضيق، ولي، سيد، جيأل، لديهم، الجاني، أبيّ، غير، أنَّني.

ومن الأصوات المساعدة أيضًا **واو المدّ واللّين**، وتكرَّرت «8 مرَّات»، ووردت في الكلمات: أقيموا، صدور، قوم، دونكم، أهلون، زهلول، مستودع، أولى، والألف وإن كان معدَّل تكرارها قليلاً في مطلع القصيدة وفي عمومها كذلك، إلَّا أنَّها كانت تشكِّل إلى جانب أختيها الألف والياء مصدرًا مهمًّا للإيقاع.

وهكذا ساهمت أصوات المدّ واللّين في تعميق دلالات الأسى، وتظافرت لتعزف معزوفة الحزن الَّتي كان الشَّاعر يحيا على إيقاعاتها، وكان صوت الألف هو الصَّوت الغالب من بينها، وهو ما يدلّ على أنَّه الأقدر على التَّعبير عن مشاعر الأسى من خلال موسيقاه الممتدَّة، والَّتي تفسح المجال لآلام الشَّاعر وضغوطاته أن تنساب وتتسرَّب عبر إيقاعاتها الطَّويلة.

❖ **التَّشديد**: واعتمد عليه الشَّاعر بوصفه وسيلة من وسائل تعزيز المعنى وإثرائه؛ ذلك أنَّ التَّشديد زيادة في الصَّوت، ولا بدَّ لهذه الزِّيادة من أن تصاحبها زيادة في المعنى، فضلاً عن إشاعته لنغم الألم النَّاجم عن الشَّدائد الَّتي توالت على الشَّاعر، والّتي جعلته يئنُّ من وطأتها، ويمكن ملاحظة هذا من خلال قوله:

أُدِيـمُ مِـطَـالَ الْـجُـوعِ حَـتَّـى أُمِـيـتَـهُ ... وأَضْرِبُ عَنْهُ الذِّكْرَ صَفْحاً فَأُذْهَلُ[1]

وَأَسْـتَـفُّ تُـرْبَ الْأَرْضِ كَـيْ لاَ يَـرَى لَـهُ ... عَـلَـيَّ مِـنَ الـطَّـوْلِ امْـرُؤٌ مُـتَـطَـوِّلُ[2]

(1) المَطال: المماطلة. أضرِبُ عنه الذِّكْرَ صفحًا: أتناساه. أذهل: أنسى.

(2) الطَّول: الـمَنّ. امرؤ متطوّل: منَّان.

وَلَوْلاَ اجْتِنَابُ الذَّأْمِ لَمْ يُلْفَ مَشْرَبٌ   يُـعَـاشُ بِـهِ إلاَّ لَـدَيَّ ومَـأْكَـلُ[1]
وَلَـكِـنَّ نَـفْـساً مُـرَّةً لاَ تُـقِـيـمُ بِـي   عَـلَـى الـذَّأْمِ إلاَّ رَيْـثَـمَـا أَتَـحَـوَّلُ[2]

فالشَّاعر هنا يتباهى بصفات الصَّبر وعزّة النّفس وحسن الطّباع، فهو لصبره يتناسى الجوع حتّى يذهب عنه، ولعزّة نفسه يفضِّل أن يستفَّ تراب الأرض على أن يمدّ له أحدٌ يدَه بفضل أو لقمة يمنُّ بها عليه، ولحسن طباعه ورفيع أخلاقه لا يرضى بالعيب، فلولا هذه الصِّفة لحصَّل ما يريده من مأكل ومشرب بطرق غير كريمة.

واتَّكأ الشَّاعر على الكلمات: حتّى، الذّكر، أستفّ، عليّ، الطَّول، متطوّل، الذّأم، إلّا، لديّ، لكنّ، مُرّة، الذّأم، إلّا، أتحوّل، وهي بما فيها من جرس تشديد لبعض الحروف تظهر بجلاء عمق الشُّعور بالكرب الَّذِي يعتصر قلب الشَّاعر، وتقوّي من معاني تكلّف الصَّبر والفضائل الَّتي أظهر التَّباهي بها.

❖ **التَّنوين**: لا يخفى ما للتَّنوين من جرس موسيقيّ رنَّان يكسب الكلماتِ لحنًا وحلاوة، فلا يملّ من تردادها اللِّسان، وتتعطّش لسماعها الآذان، وكان التَّنوين في لاميّة العرب من أهمِّ جوانب الإيقاع، فضلاً عن كشفه عن أحاسيس الشَّاعر ونفسيَّتِهِ، وممَّا جاء منه في القصيدة قوله مفتخرًا بنفسه:

ولَـسْـتُ بِـمِـهْـيَـافٍ يُـعَـشِّـي سَـوَامَـهُ   مُـجَـدَّعَـةً سُـقْـبَـانُـهَـا وَهْـيَ بُـهَّـلُ[3]
ولا جُـبَّـأٍ أَكْـهَـى مُـرِبِّ بِـعِـرْسِـهِ   يُطَـالِـعُـهَـا فِي شَـأْنِـهِ كَـيْفَ يَفْعَلُ[4]

(1) الذَّأم: العيب. يُلْفَى: يوجد.
(2) مرَّة: صعبة أبيَّة.
(3) المهياف: الَّذي يبعد بإبله في طلب المرعى فَيُعْطِشها. السّوام: الإبل الرّاعية. المجدّعة: سيّئة الغذاء. السُّقبان: جمع سقْب، وهو ولد النّاقة الذّكر. بهَّل: جمع باهل، وهي النّاقة المهملة الّتي لا يتعهّدها راعيها.
(4) الجبّأ: الجبان. الأكهى: الكدر الأخلاق الّذي لا خير فيه. مربّ: مقيم أو ملازم. عرسه: امرأته.

وَلا خَـــرِقٍ هَـــيْـــقٍ كَـــأَنَّ فـــؤَادَهُ يَـظَـلُّ بِـهِ الـمُـكَّـاءُ يَـعْـلُـو وَيَـسْـفُـلُ[1]

وَلا خَـــالِـــفٍ دَارِيَّـــةٍ مُـــتَـــغَـــزِّلٍ يَـــرُوحُ ويَـغْـدُو دَاهِـنـاً يَـتَـكَـحَّـلُ[2]

حيث ينفي عن نفسه صفات: الحمق، والجبن، والكسل، وسوء الخلق، ويترنّم بالكلمات: بمهيافٍ، مُجدّعةً، جبّإٍ، مُربٍّ، خَرِقٍ، هَيْقٍ، خالفٍ، داريّةٍ، متغزّلٍ، داهنًا، وهي كلمات اكتسبت بالتّنوين حضورًا صوتيًا طاغيًا، وجرسًا موسيقيًّا رنّانًا، حيث حلّى الشّاعر الكلمات النَّكرة بحلية التّنوين، فحقّق في الأبيات مقاطع صوتيّة ظهرت في أواخر تلك الكلمات هي: «فِن، تَن، إن، بِن، قِن، قِن، فِن، تِن، لِن، تَن»، وهذا التّنوين أدّى إلى تنويع الأداء الصَّوتيّ وإثرائه، وأسهم في تصوّر حالة الشّاعر النَّفسيَّة، حيث يحس القارئ بمشاعر الشَّنفرى الحزينة تتسرّب في أثناء فخره؛ وما التّنوين هنا إلّا أنّات الشَّاعر التي يردِّدُها، ولا يستطيع أن يخفيها.

❖ **تكرار حروف أخرى**: إنَّ تكرار عدد من الحروف لعدد من المرَّات داخل البيت الشِّعري أو في ثنايا أبيات القصيدة، ينشأ عنه جمال موسيقيّ أخّاذ، يرتقي بالنّصّ، ويبعث فيه الحياة، ويجعله يحظى باهتمام القارئ والسّامع، ولنا أن نتلمّس ذلك-مثلا- في تكرار الهمزة مطلع القصيدة:

أَقِـيـمُـوا بَـنِـي أُمِّي صدُورَ مَـطِـيِّـكُـمْ فَـإِنِّـي إِلَـى قَـوْمٍ سِـوَاكُـمْ لأَمْـيَـلُ

حيث اعتمد الشَّاعر تكرار الهمزة «5 مرَّات» في البيت معتمدًا على خصوصيَّتِهَا الصَّوتيَّة المؤثِّرة؛ فالهمزة -كما يبيِّن حسن عبّاس- «انفجار صوتيّ يثير انتباه السّامع، فاستخدمها العربيّ في مقدّمة أحرف النّداء، كما يدلّ صوتها

(1) الخرِق: ذو الخوف. الهيق: ذكر النّعام، حيث يُعرَف بشدّة نفوره، وخوفه. المُكَّاء: ضرب من الطّيور.

(2) الخالف: الّذي لا خير فيه. داريّة: مقيم في داره لا يفارقها. متغزّل: متفرّغ لمغازلة النّساء. الدّاهن: المتزيّن بدهن نفسه. يتكحّل: يضع الكحل على عينيه.

الانفجاريّ على الحضور والبروز، فتصدَّرت ضمائر المتكلّم والمخاطب، وما إلى ذلك»[1].

إذن لم يكن من وليد المصادفة استهلال الشّاعر قصيدته بحرف الهمزة، بل واشتمال البيت الأوَّل منها على خمسة أحرف همزيّة.

ومن الأصوات الَّتي أحدث تكرارها وقعًا صوتيًّا ظاهرًا صوت التَّاء، كقوله:

وَإِلْفُ هُمومٍ مَا تَزَالُ تَعودُهُ عِيَادًا كَحُمَّى الرِّبْعِ أَوْ هِيَ أَثْقَلُ

إِذَا وَرَدَتْ أَصْدَرْتُها ثُمَّ إِنَّهَا تَثوبُ فَتَأْتي مِنْ تُحَيْتٍ ومِنْ عَلُ

فَإِمَّا تَرِيْنِي كَابْنَةِ الرَّمْلِ ضَاحِياً عَلَى رِقَّةٍ أَحْفَى وَلاَ أَتَنَعَّلُ[2]

فالتَّاء صوت من أصوات الشِّدَّة، وتكراره ثلاث عشرة مرّة في هذه الأبيات الثلاثة، وارتباطه بالتَّنوين في كلمتي «تُحَيْتٍ» و«رقَّةٍ» زاد من حدّة الأداء الصَّوتيّ؛ لأنَّه صوت انفجاريّ، ولذلك فهو يتلاءم مع المعنى، لأنَّ الشَّاعر يعبِّر عن هموم وأحداث متتابعة اشتدَّت عليه، فأحدثت انفجارًا في نفسه.

كما لنا أن نتلمّس أثر هذا النَّوع من التّكرار في تكرار أحرف بعينها تتناوب وتتداعى لتخلق إيقاعًا موسيقيّا خاصًّا ينسجم مع الإيقاع العام والجوّ النَّفسيّ للشَّاعر:

فَإِنْ تَبْتَئِسْ بالشَّنْفَرَى أُمُّ قَسْطَلٍ لَمَا اغْتَبَطَتْ بالشَّنْفَرَى قَبْلُ أَطْوَلُ[3]

طَرِيدُ جِنَاياتٍ تَيَاسَرْنَ لَحْمَهُ عَقِيرَتُهُ لِأَيِّهَا حُمَّ أَوَّلُ[4]

(1) الحرف العربيّ بين الأصالة والحداثة، حسن عبَّاس، مجلة التُّراث العربيّ، ص84.

(2) ابنة الرّمل: الحيّة، وقيل البقرة الوحشيّة. ضاحيًا: بارزًا للحَرّ والقَرّ. الرِّقَّة: يريد هنا رقّة الحال، وهي الفقر.

(3) تبتئس: تحزن. أم قسطل: الحرب. اغتبطت: سُرّت.

(4) طريد: مطرود. جنايات: المقصود هنا غاراته. تياسرن لحمه: اقتسمنه. عقيرته: نفسه. حُمَّ: نزل.

تَـنَـامُ إِذَا مَـا نَـامَ يَـقْـظَى عُـيُـونُـهَـا   حِـثَـاثـاً إِلَى مَـكْـرُوهِـهِ تَـتَـغَـلْـغَـلُ[1]

فالقارئ للأبيات يشعر بهذا الجمال النَّاشئ عن تكرار بعض الحروف، فالشَّاعر اعتمد اللَّام قافيةً، وبثَّها في حشو الأبيات، فتكرَّرت اللَّام مع حروف أخرى بعضها يستدعي نظيره ليلوِّن القصيدة بألوان شجيَّة من الموسيقى، وكان تكرار الحروف في الأبيات الثَّلاثة على النَّحْو التَّالي: حرفا اللَّام والتَّاء «10مرَّات» لكلٍّ منهما، وحرف الميم «9مرَّات»، وحرف الهمزة «8مرَّات»، وحرف النُّون «7مرَّات»، وحرفا الرَّاء والهاء «6مرَّات» لكلٍّ منهما، وحرف الباء «5مرَّات»، وحرفا الطَّاء والقاف «4مرَّات» لكلٍّ منهما، وحروف الحاء والسِّين والغين والفاء «3مرَّات» لكلٍّ منها...

وساعد تكرار هذه الحروف على توليد نوع من الموسيقى من خلال العلاقات الَّتي تربط هذه الحروف، إضافة إلى ما كان لها من جرس موسيقيّ فرديّ.

وأشار الدّكتور عبد الإله الصَّائغ إلى أهميَّة هذه الظَّاهرة في دراسة النَّصِّ الشِّعريّ، وأطلق عليها اسم ظاهرة تداعي الحروف، وهو مصطلح اجترحه بعد ملاحظته لتردُّدِ الحروف في النَّصِّ وسمات التَّداعي في مصطلح تداعي الأفكار، ويعني هذا المصطلح «دعوة السَّابق للّاحق، أو الأوَّل للثّاني للاجتماع، فإذا قلنا: (تداعي الحروف) فإنّما نَعني أنَّ الحرف الوارد في النَّصِّ يدعو نظيره في النَّغم أو الرَّسْمِ»[2].

ب - تكرار الكلمات:

تكرار بعض الكلمات في النَّصِّ له دلالتان: إحداهما نفسيَّة تدلُّ على أنَّ هناك أشياء وانفعالات في النَّفس تحتاج إلى الإشباع، والأخرى صوتيّة إيقاعيَّة

(1) حثاثًا: سراعًا. تتغلغل: تتوغّل وتتعمّق.
(2) تداعي الحروف، عبد الإله الصَّائغ، مجلَّة الفصول الأربعة: ، ص21.

تعكس أصداء هذه الانفعالات، ويمكن بيان أثر هذا التَّكرار في موسيقى النَّصِّ من عدَّة نواح، منها تركيز الشَّاعر على تكرار التَّعبير بضميري المتكلِّم (الياء، والتّاء) في مواضع عدَّة من القصيدة كقوله: بني أمّي، فإنّي، ولي، أنَّني، وإنِّي، ولستُ، مناسمي، أُميتُه، عليّ، بي، هممْتُ، أصدرتُها، حلمي، دعستُ، أيَّمْتُ، أيتمتُ، وعدتُ، أبدأتُ، عنِّي...، فالشَّاعر يريد أن يثبت أنَّ له صفات القيادة، وأنَّ تأخير قومه له ظلم صارخ، لا يستطيع احتماله والسُّكوت عنه.

ومن تكرار الكلمات كذلك تكرار كلمة «الأرض» مرَّتين، وتكرار حرف الجرِّ «في» ثلاث مرَّات في قوله:

وَفِي الْأَرْضِ مَنْـأًى لِلْكَرِيـمِ عَنِ الأَذَى وَفِـيـهَـا لِـمَـنْ خَـافَ القِلَـى مُـتَـعَـزَّلُ

لَعَـمْرُكَ مَا فِي الْأَرْضِ ضِيقٌ عَلَى امْرِئٍ سَـرَى رَاغِـبـاً أَوْ رَاهِـبـاً وَهْـوَ يَـعْـقِـلُ

فالتَّكرار يكشف عن شعور مرير بالألم، وحكمة مستقاة من واقع التَّجربة مفادها أنَّ اعتزال النَّاس أفضل من احتمال أذيّتهم.

ومن تكرار الكلمات تكرار أداتي النَّفي «ليس» و«لا» في ستَّة أبيات متتالية من القصيدة، وهي قوله:

ولَـسْـتُ بِـمِـهْـيَـافٍ يُـعَـشِّي سَـوَامَـهُ مُـجَـدَّعَـةً سُـقْـبَـانُـهـا وَهْـيَ بُـهَّـلُ

ولا جُـبَّـأٍ أَكْـهَـى مُـرِبٍّ بِـعِـرْسِـهِ يُطَالِـعُـهـا فِـي شَأْنِـهِ كَيْـفَ يَفْعَلُ

وَلا خَــرِقٍ هَــيْــقٍ كَــأَنَّ فُــؤَادَهُ يَـظَـلُّ بِـهِ الـمُـكَّـاءُ يَـعْـلُـو وَيَـسْـفُـلُ

وَلا خَــالِــفٍ دَارِيَّــةٍ مُـتَـغَـزِّلٍ يَــرُوحُ ويَـغْـدُو دَاهِـنـاً يَـتَـكَـحَّـلُ

وَلَـسْـتُ بِـعَـلٍّ شَـرُّهُ دُونَ خَـيْـرِهِ أَلَـفَّ إِذَا مَـا رُعْـتَـهُ اهْـتَـاجَ أَعْـزَلُ[1]

(1) العلّ: القُراد، ومن الرِّجال المسنّ الصَّغير الجسم. الألفّ: العاجز الضَّعيف. اهتاج: خاف. الأعزل: من لا سلاح لديه.

وَلَسْتُ بِمِحْيَارِ الظَّلَامِ إذَا انْتَحَتْ　　هُدَى الهَوْجَلِ العِسِّيفِ يَهْمَاءُ هَوْجَلُ[1]

فكرَّر النَّفي بالفعل «ليس» ثلاث مرَّات، وكرَّر النَّفي بالحرف «لا» ثلاث مرَّات، وهو تكرار يشي بالهاجس النَّفسيِّ الَّذِي يضغط على صدر الشَّاعر، فكأنَّه في هذه الأبيات ينفي عن نفسه هذه الصِّفات الَّتي قد ينعته قومه بها، أو الَّتِي قد تكون موجودة فيهم.

كما كرّر أيضًا حرف النفي «لا» أربع مرَّات في بيتين متتاليين آخرين، فقال:

فَلا جَزِعٌ مِنْ خَلَّةٍ مُتَكَشِّفٌ　　ولا مَرِحٌ تَحْتَ الغِنَى أَتَخَيَّلُ[2]

ولا تَزْدَهِي الأَجْهَالُ حِلْمِي ولاَ أُرَى　　سَؤُولاً بِأَعْقَابِ الأَقَاوِيلِ أَنْمِلُ[3]

وهذا التَّكرار أعطى القصيدة نوعًا من التَّوازن، وأكسبها شحنة إيقاعيَّة عالية.

ج - تكرار الجمل:

من هذا النَّوع من التَّكرار ما يطلق عليه اسم تكرار النَّمَط النَّحْوِيِّ، وهو «تركيب يتكرَّر بوزنه لا بلفظه، عدَّة مرَّات في مواضع متقاربة من نصٍّ ما، وهذا اللَّون التَّكراريّ يحدث موسيقى لفظيَّة جميلة محبَّبَة إلى الأذن، داعية إلى التَّدَبُّر في معناها وموسيقاها، وهذا الجمال الصَّوتيّ يفضي بلا ريب إلى تدبّر المعنى، ويسهِّل حفظ النُّصوص، وذلك لا يقدر عليه عادة إلَّا البلغاء»[4].

(1) المحيار: كثير الحيرة. انتحت: اعترضت. الهدى: الهداية. الهوجل: الرَّجل الطَّويل الَّذي فيه حمق. العسِّيف: الماشي على غير هدى. اليهماء: الصحراء. الهوجل: الشَّديد المسلك.

(2) الجزِع: الخائف أو عديم الصَّبْر. الخَلَّة: الفقر والحاجة. المتكشِّف: الَّذي يكشف فقره للنَّاس. أتخيَّل: أختال.

(3) تزدهي: تستخفّ. الأجهال: الجهلاء. السَّؤول: كثير السُّؤَال، أو المُلِحّ فيه.

(4) **التَّكرار الأسلوبيّ في اللُّغة العربيَّة (دراسات في القرآن والحديث والشّعر)**، ص114.

ومما وقع من هذا النَّمَط في قصيدة الشَّنفرى قوله:

فَقَالُوا: لقدْ هَرَّتْ بلَيْلٍ كِلابُنَا ... فقُلْنَا: أَذِئْبٌ عَسَّ أَمْ عَسَّ فُرْعُلُ؟[1]

فَلَمْ يَكُ إلا نَبْأَةٌ ثُمَّ هَوَّمَتْ ... فقُلْنَا: قَطَاةٌ رِيعَ أَمْ رِيعَ أَجْدَلُ؟[2]

فَإِنْ يَكُ مِنْ جِنٍّ لأَبْرَحُ طَارِقاً ... وَإِنْ يَكُ إِنْساً مَا كَهَا الإِنْسُ تَفْعَلُ[3]

ففي عجُزَي البيتين الأوَّل والثَّاني يتكرّر الوزن تمامًا، فكلُّ كلمة تقابلها أختها في الوزن والحركات، فضلا عن تشابههما ابتداء وختامًا، فـ«قلنا» في مفتتح عجز البيت الأوَّل مماثلة لأختها في مفتتح عجز البيت الثَّاني، و«فرعُل» في مختتم عجز البيت الأوَّل مماثلة ومشابهة لـ«أجدل» في مختتم عجز البيت الثَّاني.

وفي البيت الثَّالث نلاحظ تكرار جملة الشَّرط، إذ وردت في شطري البيت، وهذا التَّكرار الموسيقيُّ ممَّا يثير العقل لِتَدَبُّر معنى البيت وما فيه من صورة غير معهودة؛ فالَّذين أغار عليهم تعجَّبُوا وتحيَّرُوا؛ فقد اعتادوا أن يقوم بالغارة جماعة من الرِّجال لا فرد واحد، وأن يشعروا بها فيدافعوا عن حماهم، أمّا أن تكون بهذه الصُّورة الخاطفة فهذا الأمر غير مألوف، ولعلَّ من قام بها من الجنِّ لا من الإنس.

2 - المحسِّنَات البديعيَّة:

للمحسِّنات البديعيَّة بنوعيها اللَّفظيَّة والمعنويَّة أثر في إبراز الجانب الإيقاعيّ للنُّصوص الشِّعريَّة والنَّثريَّة؛ حيث يقصد بها تحسين الكلام بعد رعاية المطابقة لمقتضى الحال، ورعاية وضوح الدَّلالة، ويختصُّ الضَّربُ اللَّفظيُّ بتحسين اللَّفظ أصلاً، ويستتبع ذلك تحسين في المعنى، ويختصُّ الضَّربُ المعنويُّ بتحسين المعنى

(1) هرَّت: نبحت نباحًا ضعيفًا. عسَّ: طاف باللَّيْل. الفُرعُل: ولد الضَّبُع.
(2) النَّبأة: الصَّوْت. هوَّمتْ: نامتْ. القطاة: نوع من الطّيور. رِيع: خاف. الأجدل: الصَّقر.
(3) أبرح: أتى البَرَح، وهو الشِّدَّة. الطَّارق: القادم باللَّيْل.

أوَّلاً وبالذَّات، وإن كان بعضها قد يفيد تحسين اللَّفظ أيضًا [1].

الضَّرب الأوَّل: المحسِّنات اللَّفظيَّة:

أ - الجناس:

يُعَدُّ الجناس من أهمِّ الفنون البديعيَّة وأكثرها انتشارًا، ومعناه في الاصطلاح البلاغيّ: «أن يتّفق اللَّفظان في وجه من الوجوه ويختلف معناهما»[2].

وأشاد عبد القاهر الجرجانيُّ بهذا الفنِّ البديعيِّ، وبيّن أهميَّتَهُ وأثره في الكلام؛ حيث يضفي على الكلمات جرسًا وتناغمًا إيقاعيًّا يطرب الأسماع، ويبرز المعنى مؤثّرًا في نفس المتلقِّي، ولا تخفى صلة اللَّفظ بعالم النَّفس، يقول عبد القاهر: «وعلى الجملة فإنَّكَ لا تَجِدُ تجنيسًا مقبولاً ولا سَجْعًا حَسَنًا حتَّى يكون المعنى هو الَّذي طلبه واستدعاه، وساق نحوَه، وحتَّى تجِده لا تبتغي به بدلاً ولا تَجِدُ عنه حِوَلاً، ومن هاهنا كان أحلى تجنيس تسمَعُه وأعلاه، وأحقُّه بالحُسن وأولاه، ما وقع من غير قصدٍ من المتكلِّم إلى اجتلابه، وتأهُّبٍ لطلبه»[3].

ولا تتوقَّف قيمة الجناس عند إشاعة الموسيقى وإحداث هذا النَّغم الشَّجِيِّ، بل يتعدَّاها إلى إحكام الكلام وربط بعضه ببعض، مع ما فيه من إيهام المتلقِّي بأنَّ الكلمة الأخرى في الجناس ما هي إلا تكرار للأولى، وإذا تأمَّلها وجدها تحمل معنى مغايرًا لمعنى الأولى، وفي هذا الصَّدد يقول عبد القاهر: «أمَّا التَّجنيس فإنَّكَ لا تَسْتَحْسِنُ تجانُسَ اللَّفظتَيْن إلَّا إذا كان مَوْقعُ مَعْنَيَيْهما من العقل موقعاً حميداً، ولم يَكُنْ مَرْمَى الجامع بينهما مَرْمىً بعيداً، أَتُراك استَضْعَفْتَ تجنيس أبي تَّمام في قوله:

---

(1) في البلاغة العربيَّة (علم المعاني)، ص76.
(2) الطِّراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز 2/ 185.
(3) أسرار البلاغة، ص11.

ذهَبَتْ بِمَذْهَبِهِ السَّمَاحَةُ فَالْتَوَتْ فِيهِ الظُّنونُ: أَمَذْهَبٌ أَمْ مذْهَبُ

واستحسنْتَ قول القائل: (**حَتَّى نَجَا مِنْ خَوْفِهِ وَمَا نَجَا**)، وقولَ المُحْدَث:

نَاظِرَاهُ فِيمَا جَنَى نَاظِرَاهُ أَوْ دَعَانِي أَمُتْ بِمَا أَوْدعَانِي

لأمْرٍ يرجع إلى اللّفظ؟ أمْ لأنَّكَ رَأَيْتَ الفائدة ضَعُفَتْ عنْدَ الأوّل، وقويتْ في الثَّاني؟ ورأيْتُك لم يَزِدْك بمَذْهَبٍ ومُذْهَبٍ على أن أسْمَعَك حُروفاً مكرَّرة، تروم لها فائدةً فلا تَجدُها إلَّا مجهولة مُنْكرة، ورأيْتَ الآخَرَ قَدْ أعاد عَلَيْكَ اللّفظة، كأنَّهُ يخدَعُك عن الفائدة وقد أعطاها، ويُوهِمُك كأنَّهُ لم يَزِدْكَ، وَقَدْ أحْسَنَ الزِّيَادة، ووفّاها»[1].

ولم تخلُ قصيدةُ الشَّنفرى من ألوان الجناس، بل إنَّه كان ظاهرًا بوضوح في القصيدة، ومن هذا الجناس التَّام في قوله:

وَلَسْتُ بِمِحْيَارِ الظَّلامِ إذا انْتَحَتْ هُدَى الهَوْجَلِ العِسِّيفِ يَهْمَاءُ هَوْجَلُ[2]

فالشَّاعر هنا يفتخر بأنَّه لا يتحيّر في الوقت الَّذي يتحيّر فيه غيره. وجانس الشَّاعر جناسًا تامًّا[3] عجز البيت بين «الهوجل» بمعنى الرَّجل البليد الأحمق، وبين «هوجل» بمعنى الفلاة الَّتي لا أعلام فيها، وأدَّى هذا التَّكرار إلى ثراء صوتيّ يجذب انتباه المتلقِّي، ويمكِّن المعنى من نفسه.

واستخدم الشَّاعر أنواعًا أخرى من الجناس، جاءت لترفد الجانب الإيقاعيَّ وتقوِّيه، فضلاً عن أثرها في المعنى، وبرز في القصيدة بشكل لافت

(1) **أسرار البلاغة، ص7-8.**

(2) المحيار: كثير الحيرة. انتحت: اعترضَتْ. الهوجل: الرَّجل الَّذي فيه حمق. العسِّيف: الماشي على غير هدى. اليهماء: الصَّحراء. هوجل: الفلاة شديدة المسلك.

(3) الجناس التَّام: هو أن يتَّفق اللَّفظان في أنواع الحروف، وأعدادها، وهيئاتها، وترتيبها. انظر **الإيضاح في علوم البلاغة**، ص271.

استخدامه للجناس غير التَّامّ[1] وجناس الاشتقاق[2].

ومن النَّوع الأوَّل -وهو الجناس غير التَّامّ- قوله:

لَعَمْرُكَ مَا فِي الْأَرْضِ ضِيقٌ عَلَى امْرِئٍ سَرَى رَاغِـبـاً أَوْ رَاهِبـاً وَهْـوَ يَـعْـقِـلُ

فجانس الشَّاعر في العجُز بين كلمتي «راغبًا» و«راهبًا»، فأثرى الإيقاع في البيت، وزاد من قيمة هذا الأداء الصَّوتيِّ ما اشتملت عليه الكلمتان من طباق وتنوين، وأسهم كلُّ ذلك في غرس المعنى وتقريره في النّفس، وهو أنَّ الأرض تَتَّسِعُ لصاحب الحاجات والآمال وتَتَّسِعُ للخائف.

ومن الجناس غير التَّامّ أيضًا قوله:

فَـأَيَّـمْـتُ نِـسْـوانـاً وأَيْـتَـمْـتُ إِلْـدَةً وَعـدْتُ كـمـا أَبْـدأْتُ والـلَّـيْـلُ أَلْـيَـلُ

حيث جانس في صدر البيت بين كلمتي «أَيَّمْتُ» و«أَيْتَمْتُ». وزاد من قيمة الإيقاع ما اشتمل عليه البيت من طباق بين «عدتُ» و«أبدأتُ»، وكذلك جناس الاشتقاق في قوله: «واللَّيْلُ أَلْيَلُ».

ومن النَّوع الثَّاني- وهو جناس الاشتقاق- قوله:

وَمَـا ذَاكَ إلاَّ بَـسْـطَـةٌ عَـنْ تَـفَـضُّـلٍ عَـلَـيْـهِـمْ وكَـانَ الأَفْـضَـلَ الـمُـتَفَـضِّـلُ

حيث وقع جناس الاشتقاق بين ثلاث كلمات هي: تفضُّل، الأفضل، المتفضِّل، وأدَّى هذا الجناس إلى الرَّفع من مستوى الإيقاع؛ لأنَّ الشَّاعر اعتمد تكرار ثلاث وحدات صوتيَّة متقاربة، وهذا أمر يجتذب القارئ ليصغي إليه، ويقدّم إليه المعنى في صورة رائعة تمكّنه في نفسه.

---

(1) الجناس غير التَّامّ: هو ما اختلّ فيه شرط من شروط الجناس التَّام كاختلاف اللَّفظين في أنواع الحروف، أو أعدادها، أو هيئاتها، أو ترتيبها.

(2) جناس الاشتقاق: هو أن يجمع بين اللَّفظين في الاشتقاق. انظر **المعجم المفصّل في علوم البلاغة**، ص469.

ومثله قوله:

وَأَسْتَفُّ تُرْبَ الْأَرْضِ كَيْ لاَ يَرَى لَهُ　　عَلَيَّ مِنَ الطَّوْلِ امْرُؤٌ مُتَطَوِّلُ

فبين لفظتي «الطول، ومتطوّل» جناس اشتقاق.

ب - ردُّ الأعجاز على ما تقدَّمها:

ويُسمّى التَّصدير، «وهو عبارة عن كلِّ كلام بين صدره وعَجُزِه رابطة لفظيَّة غالبًا، أو معنويَّة نادرًا، تحصل بها الملاءمة والتَّلاحم بين قسمي كلِّ كلام»[1].

ويَعُدُّ الدُّكتور إبراهيم سلامة ردّ العجز على الصَّدر، نابعًا من ذوق العربيّ في الشّعر، كما أرجع الحسن في هذا اللّون البديعيّ إلى نوع الدّلالة الّتي تهدف إلى التّقرير والتّبيين والتّدليل، وإلى ما فيه من زيادة المعنى الَّتي ترجع إلى الإيحاء النّابع من اللَّفظ الأوَّل بِتوقُّع الثَّاني، وهذا الإيحاء يذكر به عند الإنشاد، فهو رابط من روابط التّذكّر، كما أنَّ التّردُّد المتمثّل في اللَّفظتين يعطي لونًا من الإيقاعِ الموسيقيِّ يتقارب مع الغناء الّذي يُطلَب فيه ترداد بعض ألفاظ بعينها، يدركها السَّامعون على البداهة بمجرد الإنشاد[2].

واعتمد الشَّنفرى على هذا اللَّون وسيلة للأداء الموسيقيّ في مواضع كثيرة من القصيدة، منها قوله:

وَكُلٌّ أَبِيٌّ بَاسِلٌ غَيْرَ أَنَّنِي　　إذَا عَرَضَتْ أُولَى الطَّرَائِدِ أَبْسَلُ

ومنها قوله:

وَمَا ذَاكَ إلاَّ بَسْطَةٌ عَنْ تَفَضُّلٍ　　عَلَيْهِمْ وكَانَ الأَفْضَلَ المُتَفَضِّلُ

ومنها قوله أيضًا:

(1) البرهان في إعجاز القرآن أو بديع القرآن، ص61.
(2) انظر بلاغة أرسطو بين العرب واليونان، ص122.

وَأُعْــدِمُ أَحْــيَانــاً وأَغْــنَـى وإنّــمَــا يَـنَـالُ الـغِـنَـى ذُو الـبُـعْـدَةِ الـمُـتَبَـذِّلُ

فقوله في صدر البيت الأوَّل: «باسل»، وفي عَجُزه: «أبسل» من باب ردِّ العَجُز على الصّدر، وكذلك قوله في صدر البيت الثَّاني «تفضّل» وفي عجزه «المتفضّل»، وفي صدر البيت الثَّالث «أغنى» وفي عجزه «الغنى»، وتكمن القيمة الفنيَّة الجماليَّة لهذا اللَّون البديعيّ فيما تحقّقه الموسيقى الدَّاخليَّة في المتلقِّي من خلال تكرار الألفاظ النَّاهضة بالمعاني الدَّالة عليها في ترتيب محكم يتآزر فيه شطرا البيت ويتعانق بعضهما ببعض في تلاؤم موسيقيٍّ ودلاليٍّ بديع.

الضَّرب الثَّاني: المحسِّنات المعنويَّة:

أ - الطِّباق:

وهو «أن تجمع بين الشَّيء وضدّه في الكلام»[1].

ويُعَد الطِّباق من المحسِّنات البديعيَّة الَّتي تقوم على خدمة المعنى، ولكنَّه إلى جانب هذه الوظيفة قد يُسهم في خدمة الإيقاع الصَّوتيِّ للكلام، وذلك عندما يتَّفق تشكيله الصَّوتيُّ مع قيمته المعنويَّة، كأن يتماثل الضّدان في عدد الحروف أو في الوزن الصَّرفيِّ، أو عندما يلحقه التَّنوين الَّذي يُعَدُّ من أهمِّ العناصر في الرَّفع من قيمة الأداء الصَّوتيِّ وإثرائه.

ومن أمثلة الطِّباق في قصيدة الشَّنفرى، قوله:

لَـعَـمْرُكَ مَا بِالْأَرْضِ ضِيقٌ عَلَى امْرِئٍ سَـرَى رَاغِـبـاً أَوْ رَاهِـبـاً وَهْـوَ يَـعْـقِـلُ

فطابق في البيت بين كلمتي «**رَاغِباً**» و«**رَاهِباً**»، وتميَّزت المطابقة بجملة من الصّفات التي تخدم الإيقاع، منها أنَّ اللَّفظين متماثلان، فكلٌّ منهما يشكِّل وحدة صوتيَّة تشبه الأخرى في الأداء الصَّوتيِّ؛ فهما على ميزان صرفيٍّ واحد، وحروفها متشابهة كلّ منها يقابل نظيره، لا يختلفان إلّا في الحرف الثَّالث (الغين

(1) الطّراز 2/ 197.

في الأولى والهاء في الثَّانية)، فهنا اجتمع إلى جانب المطابقة محسِّن الجناس النَّاقص فزاد إلى الحسن حسنًا، كما أضفى التَّنوين الَّذي لحق اللَّفظين المتضادّين ثراء صوتيًّا، وأسهم في تعميق معنى المطابقة في النَّفس، ومن خلال المطابقة فهمنا مدى استواء الأشياء عند المظلوم المقهور فالأرض الرَّحبة الفسيحة تتَّسع للجميع مَنْ كان راغبًا مقبلاً عليها، ومن كان راهبًا فارًّا منها، وبضدّها تتميَّز الأشياء.

ومن الطباق أيضًا قوله:

فألْحَقْتُ أُوْلاَهُ بِأُخْرَاهُ مُوْفِياً   عَلَى قُنَّةٍ أُقْعِي مِرَاراً وَأَمْثُلُ

فلا يخفى ما للمطابقة بين كلمتي «أُولاه» و«أُخراه» في صدر البيت من حسن بديع، فبينهما تقاربٌ صوتيٌّ زيَّنته ألفا المدِّ، وإلحاق هاء الضَّمير المضمومة بكليهما، وبخاصَّة أنَّ ألف المدِّ تكرَّرت في البيت أربع مرَّات، وحركة الضَّمِّ تكرَّرت عشر مرَّات في البيت .

هذا بالإضافة إلى ما وقع في عجز البيت من طباق آخر زاد على الشهد شهدًا حين طابق بين كلمتي «أُقْعي» و«أَمثُلُ»، وكلُّ ذلك جعل البيت يسير وفق نظام صوتيٍّ رفيع لا يخفى أثره في المعنى؛ إذ جعل المتلقِّي يتصوَّر حالة الشَّاعر وهو يقطع الفيافي الشَّاسعة يصل أوَّلها بآخرها، وهو يعاني سهولها وحزونها، جالسًا حينًا، وسائرًا حينًا آخر .

ب - التَّقسيم:

وهو استيفاء المتكلِّم أجزاء الشَّيء بحيث يذكر جميع أنواعه ولا يغادر منها شيئًا[1] «هو ذكر متعدِّد، ثم إضافة ما لكلٍّ إليه على التَّعيين»[2].

وإن كان التَّقسيم من المحسِّنات الَّتي تخدم المعنى أوّلاً، فإن له فضلاً ومزيَّة

(1) انظر كتاب **الصِّناعتين (الكتابة والشّعر)**، ص342.

(2) **الإيضاح في علوم البلاغة**، ص253.

يخدم بها الأداء الصَّوتيّ ويثري بها إيقاع القصيدة؛ وهو أنَّه يقوم على إيجاد مقاطع أو جمل متوازنة، إضافة إلى اعتماده على تكرار بعض الأصوات، الأمر الَّذي يبرز الإيقاع ويقدِّم المعنى في أبهى حلَّة وأجمل صياغة.

ومن هذا النَّوع قول الشَّنفرى:

ولِي دُونَكُمْ أَهْلُونَ سِيدٌ عَمَلَّسٌ　　　وأَرْقَطُ زُهْلُولٌ وعَرْفَاءُ جَيْأَلُ

فقسَّم الأهل إلى ثلاثة أصناف هي: سيد عملّس (الذِّئب السَّريع)، وأرقط زهلول (النَّمر الخفيف)، وعرفاء جيأل (الضَّبُع الطَّويلة)، فاستوفى أقسامهم وأثبت صفاتهم. وغير خاف ما في البيت من تقسيم خدم المعنى وأحاط بجزئيَّاته، كما نشأ عنه توازن إيقاعيّ ظهر في مقاطع صوتيَّة متقاربة، اشتركت في حركة أواخر الكلمات، وفي تكرار بعض الحروف والحركات، وبخاصَّة الضَّمَّة الَّتي تظهر في أغلب كلمات البيت.

ومن التَّقسيم أيضًا قول الشَّاعر يرسم صورة للذِّئاب المتجمِّعة حول ذئب دعاها لإنجاده بالطَّعام:

فَضَجَّ وضَجَّتْ بالْبَرَاحِ كَأَنَّهَا　　　وَإِيَّاهُ نَوْحٌ فَوْقَ عَلْيَاءَ ثُكَّلُ

وأَغْضَى وأَغْضَتْ واتَّسَى واتَّستْ بهِ　　　مَرَامِيلُ عَزَّاهَا وَعَزَّتْهُ مُرْمِلُ

شَكَا وشَكَتْ ثمَّ ارْعَوَى بَعْدُ وارْعَوَتْ　　　ولَلصَّبْرُ -إنْ لَمْ يَنْفَعِ الشَّكْوُ- أَجْمَلُ

وَفَاءَ وَفَاءَتْ بادِرَاتٍ وكُلُّهَا　　　عَلَى نَكَظٍ مِمَّا يُكَاتِمُ مُجْمِلُ

فالتَّقسيم في الأبيات ظاهر في وصف ما يفعله الذِّئب وما تفعله الجماعة حوله، فإذا عوى عوت من حوله، فكأنَّه وإيَّاها في مأتم تنوح فيه الثَّكالى، وإذا أغضى وكفَّ عن العواء، كفّت هي الأخرى عنه، فحال الذِّئب وجماعته متَّفق في البؤس والجوع، ومن هنا أخذ كلٌّ منهم يعزّي الآخر ويتأسَّى به، وبعد أن يئس الذَّئب ومَنْ حولَه من الحصول على الطَّعام، رجعن إلى مأواهنَّ، وفي نفوسهنَّ حسرة ومرارة.

ومن التقسيم أيضًا وصف الشَّاعر لنفسه في ليلة مظلمة شديدة البرد ماطرة:

وَلْـيَـلَـةِ قَـرٍّ يَـصْـطَـلِـي الـقَـوْسَ رَبُّـهَا وَأَقْـطُـعَـهُ اللاَّتِي بِهَـا يَـتَنَبَّلُ
دَعَـسْتُ عَلَى غَطْشٍ وبَغْشٍ وَصُحْبَتِي سُـعَـارٌ وإِرْزِيـزٌ وَوَجْـرٌ وأفْـكَـلُ
فَـأَيَّـمْـتُ نِـسْـوَانـاً وأَيْـتَـمْـتُ إِلْـدَةً وَعُـدْتُ كَـمَا أَبْـدَأْتُ وَاللَّـيْـلُ أَلْـيَلُ

فلكَ أن تلاحظ التَّقسيم في البيت الثَّاني حيث قسَّم أصحابه في تلك اللَّيْلة إلى أربعة هم: السُّعَار (وهو الجوع الشَّديد)، والإِرْزِيز (وهو البَرْد)، والوَجْر (وهو الخوف)، والأَفْكَل (وهو الرّعدة والارتعاش). كما أنَّ في البيت الثَّالث تقسيمًا آخر؛ فقد ترك أهل أعدائه مقسَّمين بين نسوة أيامى، وأولاد بلا آباء.

ولا يخفى قيمة هذا التَّقسيم في موسيقى القصيدة؛ إذ وفّر لنا جملة من المقاطع المتوازنة، تكرَّرت فيها بعض الأصوات الَّتي زادت ثراء الموسيقى، فضلاً عن تعميق المعنى وتمكينه في نفس المتلقِّي.

خاتمة:

في نهاية هذا البحث تجدر الإشارة إلى أهم نتائجه وهي:

1 - تُعَدُّ لاميّة الشَّنفرى رائعة من روائع التُّراث الأدبيِّ القديم.

2 - تميَّزت اللَّاميَّة بالحضور اللَّافت للجانب الإيقاعيِّ بنوعيه الثَّابت والمتغيِّر.

3 - اختيار الشَّاعر للطَّويل وزنًا لقصيدته ساعده على التَّعبير عن مشاعره وانفعالاته في تناغم وانسيابيَّة.

4 - كان التَّنويع بين التَّفعيلات بالزِّحاف وعدمه من الوسائل الَّتي اعتمدها الشَّاعر في كَسْرِ رتابة الإيقاع، وخَلْقِ جوّ تناغميٍّ يتناسب مع غرضه الشّعريّ.

5 - كان من مظاهر اهتمام الشَّاعر بقافية قصيدته:

- اختيار حرف اللَّام - وهو من القوافي الذُّلُلِ- رويًّا لقصيدته؛ وكان لهذا الاختيار أثره في أن تأتي القافية طَيِّعةً دون تكلّف من الشَّاعر في إيرادها.
- تحريك حرف الرَّويّ بالضّم؛ وساعده هذا الإطلاق على البوح بمكبوتات نفسه دون قيود.
- سلامة القافية وخلوّها من عيوب القوافي أسهم في أن تؤدِّي القافية وظيفتها الإيقاعيَّة في أكمل صورة.

6 - ساعد التَّكرار بصوره المختلفة على توليد نوع من الموسيقى يحكي أصداء العالم الدَّاخليِّ للشَّاعر، ويبثّ ما هو مكنون في أعماقه.

7 - كانت المحسِّنات البديعيَّة بنوعيها (اللَّفظيّ والمعنويّ) رافدًا مهمًّا في إظهار الجانب الإيقاعيّ وتقويته، فضلاً عن دورها في تعميق المعنى وتمكينه في نفس المتلقِّي.

المصادر والمراجع

- **الأدب الجاهليّ (تاريخ- دراسة نصوص- تحليل)**، حمد النِّيل محمد الحسن، الخرطوم، السُّودان، دار جامعة الخرطوم للنَّشر، 2010م.
- **أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجانيّ**، قرأه وعلّق عليه محمود محمَّد شاكر، جدّة، دار المدنيّ، لا.ط، لا. ت.
- **الأصول الفنيَّة للأدب**، عبد الحميد حسين، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصريَّة، ط2، 1964م.
- **الأعلام، خير الدّين الزّركلي**، بيروت، دار العلم للملايين، ط4، 1979م.
- **الأغاني، أبو الفرج الأصفهانيّ**، تحقيق عبد السَّتَّار أحمد فرَّاج، المجلّد الحادي والعشرون، بيروت، ط5، 1981م.
- **الإيضاح في علوم البلاغة**، الخطيب القزوينيّ، تحقيق غريد الشّيخ محمّد وإيمان الشّيخ محمّد، بيروت، دار الكتاب العربيّ، ط1، 2004م.

- **البرهان في إعجاز القرآن أو بديع القرآن،** ابن أبي الإصبع المصريّ، تحقيق أحمد مطلوب وخديجة الحديثي، بيروت، الدَّار العربيّة للموسوعات، ط1، 2010م.
- **بلاغة أرسطو بين اليونان والعرب،** إبراهيم سلامة، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصريَّة، ط2، 1952م.
- **تداعي الحروف،** عبد الإله الصَّائغ، مجلَّة الفصول الأربعة، طرابلس، ليبيا، عدد أبريل 1998م.
- **التَّكرار الأسلوبيّ في اللُّغة العربيَّة (دراسات في القرآن والحديث والشِّعر)،** السَّيِّد خضر، جامعة المنصورة، كليَّة التربية، المنصورة، ط1، 2003م.
- **جمهرة الأمثال،** أبو هلال العسكريّ، بيروت، دار الفكر، 1988م.
- **الحرف العربيّ بين الأصالة والحداثة،** حسن عبَّاس، مجلة التُّراث العربيّ، اتّحاد الكتّاب العرب، دمشق، العددان (42/ 43)، السَّنة الحادية عشرة، 1991م.
- **خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب،** عبد القادر بن عمر البغداديّ، تحقيق محمد نبيل طريفي وإميل بديع يعقوب، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط1، 1998م.
- **ديوان الشَّنفرى** (عمرو بن مالك نحو 70 ق هـ)، جمعه وحقَّقه وشرحه إميل يعقوب، بيروت، دار الكتاب العربيّ، ط2، 1996م.
- **الشّعر الجاهليّ منهج في دراسته وتقويمه،** محمّد النّويهي، القاهرة، الدَّار القوميَّة للطِّباعة والنَّشر، (د.ط، د.ت).
- **الشَّعر بين الرُّؤيا والتَّشكيل،** عبد العزيز المقالح، بيروت، دار العودة، 1981م.
- **الصِّناعتين (الكتابة والشّعر)،** أبو هلال العسكريّ، تحقيق علي محمّد البجاوي ومحمّد أبو الفضل إبراهيم، صيدا، منشورات المكتبة العصريّة، 1986م.
- **الطِّراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز،** يحيى بن حمزة العلويّ، تحقيق عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصريَّة، بيروت، 2008م.
- **العمدة في محاسن الشّعر وآدابه،** أبو الحسن بن رشيق القيروانيّ، تحقيق محمّد محيي الدّين عبد الحميد، بيروت، دار الجيل للطّباعة والنّشر، ط4، 1972م.
- **في البلاغة العربيّة (علم المعاني)،** عبد العزيز عتيق، بيروت، دار النَّهضة العربيَّة، (د.ط، د.ت).

- **القاموس المحيط**، مجد الدّين بن يعقوب الفيروزآبادي، تحقيق مكتب التّراث في مؤسسة الرِّسالة، بيروت، مؤسسة الرّسالة، ط1، 1986م.
- **الكافي في العروض والقوافي**، للخطيب التبريزيّ، تحقيق الحسَّاني حسن عبد الله، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط3، 1994م.
- **لسان العرب**، محمَّد بن مكرم ابن منظور، بيروت، دار صادر، ط3، 1994م.
- **مدخل إلى تحليل النَّصِّ الأدبيِّ**، عبد القادر أبو شريفة وحسين لافي قزق، عمَّان، الأردن، دار الفكر، ط4، 2008م.
- **المستقصى في أمثال العرب**، أبو القاسم محمود بن عمر الزّمخشريّ، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط2، 1987م.
- **المعجم المفصَّل في اللُّغة والأدب**، إميل يعقوب وميشال عاصي، بيروت، لبنان، دار العلم للملايين، (د.ط، د.ت).
- **المعجم المفصّل في علوم البلاغة**، إنعام فوّال عكّاوي، مراجعة أحمد شمس الدِّين، بيروت، دار الكتب العلميَّة، ط2، 1996م.
- **مفهوم الشّعر (دراسة في التّراث النّقديّ)**، جابر أحمد عصفور، المركز العربيّ للثّقافة والعلوم، (د.ط، د.ت).
- **موسيقى الشِّعر**، إبراهيم أنيس، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصريَّة، ط7، 1997م.
- **نقد الشّعر**، قدامة بن جعفر، تحقيق محمّد عبد المنعم خفاجي، بيروت، دار الكتب العلميّة، (د.ط، د.ت).



تقديم وتحقيق: د. خليفة محمد بديري*

أولاً: التقديم

يعد شرح جمل الزجاجي، لابن بابشاذ الجوهري[1] أهم ما ألف من كتب نحوية تعليمية، فقد عرض مسائل النحو وقضاياه ليقف عليها الدارسون ويستوعبوها ويراعوها في مخاطباتهم أو عندما يكتبون، لكنه لا يندرج - تبعا لأصله - تحت نمط بعينه من حيث الترتيب والتبويب، فهو نسيج وحده[2].

(*) كلية اللغات، جامعة طرابلس - ليبيا.

(1) هو أبو الحسن، طاهر بن أحمد بن بابشاذ بن داود بن سليمان بن إبراهيم النحوي الجوهري أحد الأعلام المشهود لهم بطول الباع في النحو وصناعة الكتابة، ولي ديوان الإنشاء بمصر وكان لا يخرج كتاب منه إلا بعد أن يقره، ثم استعفى وأقام بخلوة في مسجد عمرو بن العاص يقرئ فيه حتى قضي سنة 469هـ، انظر: **نزهة الألباء**، لابن الأنباري. أ) تح محمد أبو الفضل إبراهيم (الفجالة القاهرة 1386هـ/ 1967م)، ص361ب)؛ **وبغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، للسيوطي، حققه محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، ج2، مطبعة عيسى الحلبي، القاهرة، 1384هـ/ 1965م.

(2) حصر محمد إبراهيم عبادة المؤلفات النحوية التعليمية بعامة في أربعة أنماط، وهي: =

أمضى في تدريسه فترة طويلة من الزمن تسنى له خلالها إدراك تأثيره فيمن تلقى عنه من تلاميذ، قال: «فإن هذا الشرح لما كان يملى على طالبه بحسب غرضه من الإجمال، والتوسط بين الإكثار والإقلال، وكان من جني ثمرته، وتعجل منفعته، قوي بها قوة امتاز بها عن الأقران، وفاق بها أهل زمانه من طالبي هذا الشأن، رأيت بعد استخارة الله تعالى نقله من نسخته، وبذله للراغبين فيه كرغبته»[1].

وهو أقدم كتاب نحوي -فيما أعلم- يعرض صراحة لقضية الاستشهاد بالحديث النبوي الشريف في مسائل النحو والصرف واللغة، ذكرت على أنها مسلّمة في تعريف المؤلف للنحو بأنه «علم مستنبط، أي مستخرج بالقياس من كتاب الله تعالى وكلام الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم وكلام فصحاء العرب»[2].

استغرق شرحه كل أبواب الجمل وفصوله، وقد أكثر من المقدمات لها، وهي غالبا عبارات شديدة التركيز، كأن يقول مثلا: جملة ما في الباب كذا، أو جملة ما في الفصل كذا. فإن كان عويصاً كثير التفريعات، سرد فروعه جميعاً، ثم شرع في تناولها تفصيلاً، سالكاً في ذلك عدة طرائق منها:

أ - أسلوبُ «فإن قيل كذا فالجواب كذا، أو قيل كذا»، مثاله ما قال في باب نعم وبئس من أن الفاعل إذا كان اسماً ظاهراً «إما أن يكون معرفاً بالألف واللام للجنس أو مضافاً إلى ما فيه الألف واللام»[3].

= التراكيب النحوية والمعمولات والعوامل، وعناصر الكلام، ثم قال: «وهناك أنماط أخرى لا تندرج تحت ما سبق ككتاب الجمل للزجاجي "ونبّه" بأن تلك الأنماط المذكورة قد تتداخل فيما بينها حيث لا حدود حاسمة». انظر: **النحو التعليمي في التراث العربي**، منشأة المعارف الإسكندرية 1986م، الصفحات 15، 19-20.

(1) انظر: **ديباجة شرح جمل الزجاجي**، لابن بابشاذ، نسخة فيضى لوحة 3.

(2) المصدر السابق ذاته.

(3) **شرح جمل الزجاجي**، لابن بابشاذ، نسخة فيضي ج1، لوحة 71 أ.

وقرر أنه لا يجوز أن تكون الألف واللام فيه ولا فيما أضيف إليه للعهد، قال: «لأن نعم للمدح العام وبئس للذم العام، فجعل فاعلهما معرفاً تعريف الجنس وفقاً لمعناهما»[1].

ثم قال: «فإن قيل: فما تصنع بقولهم، نعم الزيدان: زيد الظريف وزيد النبيل؟ قيل: يقدر تقديراً يخرجه إلى حيز العموم وكأنك قلت: نعم هذا الجنس إذا ميزوا: اثنين اثنين، فمن ها هنا امتنع نعم أخوك زيد، وما أشبهه»[2].

ب - الاستهلال بعرض القضايا على هيئة سؤال أو عدة أسئلة تستغرق جوانبها كافة، أو ما تعلق بجانب معين منها؛ إثارةً لذهن المتلقي وجعله طرفاً إيجابيا في العملية التعليمية، مثال ذلك قوله في باب الأفعال: «جملة هذا الباب ثلاثة أسولة[3] الأفعال؟ وقسمتها؟ وأحكامها؟»[4].

وقوله في باب التنازع: «وجميع المسائل التي يعقد عليها هذا الباب ويقاس عليها النظائر تنقسم بانقسام الأفعال في التعدي وترك التعدي، وتلك سبعة أقسام، في كل قسم خمسة أسولة، وهي كيف يعمل الأول؟ وكيف يعمل الثاني؟ وكيف تقدم الثاني فيعمل. وكيف تؤخر الأول فيعمل وكيف يثني ويجمع؟

فإن كان غير متعد فليس فيه إلا ثلاثة أسولة، وهي: كيف يعمل الأول؟ وكيف يعمل الثاني؟ وكيف يثنى ويجمع؟[5].

ج - قد يطرح قضية معضلة على صورة مسائل، يذكر آراء النحاة فيها، ناصّا على ما يراه الصوابَ، قارنا رأيه بالدليل، منتصراً غالبا للبصريين.

ولا عجب أن يثني على سيبويه، ويشيد به، من مثل قوله إثر عرضه رأياً

(1) المصدر السابق، واللوحة ذاتها.
(2) **شرح جمل الزجاجي**، لابن بابشاذ، ج1، لوحة: 71 أ.
(3) سهلت الهمزة في المفرد سؤال، فصارت سوال، ثم جمعت على أفعلة فكانت أسولة.
(4) المصدر السابق لوحة 8 أ.
(5) **شرح جمل الزجاجي**، لابن بابشاذ، نسخة فيضى، لوحة رقم 74.

له: «والكوفيون لا يعرفون هذا الأصل، وسيبويه الثقة فيما يرويه والموثوق به فيما يعنيه»[1].

نقد الزجاجي في مواضع اتسم بعضها بالشدة، لكن لم تبلغ درجة الافتئات ولا تَصَيُّد الأخطاء، خلاصة هذا النقد أن هنالك تكراراً وتطويلاً في بعض المواطن أو زيادة لا داعي لها، وثمة إلباس وإبهام في مواضع أخر، مرده إلى إطلاق الماتن القول على عواهنه، واختصاره لما هو في حاجة إلى تفصيل، وتركه الاحتراز حيث ينبغي له ذلك، جرياً «على عادته في الاختصار وترك استيفاء الفائدة» على حد تعبير الشارح[2].

من ذلك أنه لم ينص على أن الجمع الذي لأكثر العدد لا يجوز تصغيره على لفظه، كما لم يعرض لتصغير الترخيم، وأهمل ما أميل لوجود الكسرة في حال، واكتفى بأربعة أنواع من الإمالة فقط وأسقط من باب الإدغام الشين التي كالجيم، مع أنها من تمام الحروف الستة المستحسنة التي أشار إليها[3].

أفاض في شرح بعض الأبواب إفاضة بلغت ضعف نص الزجاجي أو تزيد، كما استحدث بعض الفصول والأبواب تداركاً لقصور المؤلف عن تناولها، مثل:

- فصل في تعجب الإنسان من نفسه[4].
- فصل في النقط والشكل[5].
- خص إذما بباب طويل نسبيا[6] وآخر لأبنية جموع الثلاثي المجرد، كما

---

(1) المصدر السابق، نسخة جامع صنعاء رقم 108، لوحة 58 ب.
(2) **شرح جمل الزجاجي**، لابن بابشاذ، ج2، لوحة 50.
(3) سأخص مآخذه على الزجاجي ببحث ينشر قريباً إن شاء الله تعالى.
(4) انظر: **شرح جمل الزجاجي**، لابن بابشاذ، نسخة فيضى، ج1، لوحة رقم: 68.
(5) المصدر السابق، لوحة رقم 46.
(6) المصدر السابق، لوحة رقم 122.

أضاف أطول مقدمة جامعة مهدت لباب التصـريف، وهي بمثابة مؤلف مستقل، وضع لها عنوانها، وأطلق لقلمه العنان فيها، وضمنها من الفوائد ما لا غنى عنه بحال لأي دارس للعربية عامة ناهيك عمن يريد التبلغ بعلم الصرف، فلا شك أنها عدّته لخوض غماره.

عرّف علم التصريف، وبيّن أهميته، ومنزلته بين علومها وأشاد بأن لأصحابه البصريين اليد الطولى في إقامة صرحه، وأثار فضول القارئ، وحفزه أن ينشط لدراسته ويتهيأ لفهم مسائله[1].

ثانياً: قسم التحقيق:

قال الشيخ طاهر: اعلم أن التصريف نوع من العربية شريف، وجنسٌ من اللغة لطيفٌ، إذ كانت المباني به مقرونةٌ، والمعاني فيه مدفونةٌ، والأصول معه محروسةٌ[2] والعلوم فيه محسوسةٌ، لا يتم فيه التمويهُ والتحريف، ولا يستقيم معه التلبيس والتحريف.

وقد كان أحقَّ أبواب العربية بالتقديم، وأولاها اهتماماً بالتدريس والتفهيم، إذ كان التصريف هو معرفة ذات الكلام[3] نفسها، كمعرفة أصليِّها

(1) شغلت من الجزء الثاني في نسخة فيضى من شطر اللوحة رقم 166 بترقيم الباحث إلى نصف اللوحة رقم 119 عند قوله. ثم نعود إلى كلام إلى القاسم رحمه الله.
وجدير بالذكر أن الدارس الذي أقدم على تحقيق «الكتاب نائلاً به درجة الدكتوراه، وهو علي لفتة السعدي قد فاته نشر كل ما يتعلق بباب التصريف من كتاب الجمل وهو ثلاثون لوحة كاملة تقريباً؛ ولا يتسع المقام هنا لغير الإشارة، وربما عدت إلى الكلام عنه لاحقاً؛ هذا ولم أطلع على تلك الرسالة إلا والمقدمة قد طبعت. انظر: **شرح كتاب الجمل للزجاجي**، تأليف طاهر بن أحمد بن بابشاذ (ت 469هـ) دراسة وتحقيق، بإشراف طه محسن، كلية الآداب/ جامعة بغداد سنة 2003م.
وظاهر أني اعتمدتُ نسخة فَيْضي أماً لما تميزتْ به من أنها قوبلتْ على نسخ كثيرة ونقل عن أصل معتمد وتدارسها علماء مشهورون فضلا عن كمالها، كما استعنتُ بالجزء الثاني من نسخة أخرى وكلتا النسختين حصّلتُ عليهما بمعهد المخطوطات العربية بالقاهرة.

(2) في نسخة: «والأصول فيه» .

(3) في نسخة: «ذواتُ الكلم في أنفسها»، وهما بمعنى.

من زائدها، وصحيحها من معتلها، وتامها من ناقصها، ومُظهَرِها من مدغمها، وقُلْبِها من مُبدلها، وأصليِّها من فرعيِّها، وليس كذلك ما عداها من الأبواب المقدّم ذكرها[1] فالكلام على ذات الشيء أسبق من الكلام على صفته، وعلى أبنيته أحقُّ من الكلام على حِليَتِه، لكنه أخِّرَ وإن كان مستَحقاً للتقديم؛ للطفه ودقته، فجُعِل ما قُدِّم عليه من ذكر العوامل توطئة له، حتى لا يصل إليه الطالبُ إلا وهو فيه راغبٌ، وبالتدرّب[2] غيره شهاب ثاقب، قد ارتاض بالقياس، وعرف اختلاف الناس، وقَويت نفسه، وعلت همته، فيستخرج حينئذٍ [الدفائن] ويستنبطُ الدقائق، فيكون لما اقتنى منه أوفى، ولما أخّرنا رُتبتَه أشهى وعليه أقوى، والذي يدل على فضله ومحله وقدره أنّ النحويّ واللغوي يتناهبانه، ويسرعان إليه ويتساهمانِه، فيستفيد اللغوي منه قوانين الاشتقاق، ويحوز النحوي منه قصب السباق، ولذلك قال بعض أصحابنا: التصريف واسطةٌ بين اللغة والنحو يتجاذبانه، وسماه الواسطة[3] وجعل أيدي أصحابنا فيه الباسطة، وإنما اخترع له هذه الصفة لأن خير الأمور أوسطها[4] قوله تعالى:

---

(1) يشير إلى أبواب النحو.

(2) في نسخة: «وفي التدرب».

(3) في نسخة: «فسمّاه بالفاء»، ويعني بقوله: «بعضُ أصحابنا» أبا الفتح عثمان بن جنيّ، انظر: **كتاب المنصف**، تحقيق: إبراهيم مصطفى وزميله، ط1، ج1، (مكتبة البابي الحلبي بمصر 1373هـ/ 1954م، ص4. وانظر أيضاً: **الممتع في التصريف**، لابن عصفور الإشبيلي، تح فخر الدين قباوة، ط3، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1398هـ/ 1978م)، ص82.

(4) «خير الأمور أوسطها» لم يصح عن رسول الله ﷺ، وإنما هو من أقوال الحكماء، كما قال ابن عبد البرّ في الاستذكار، وقال الحافظ العراقي في تخريج الإحياء: أخرجه البيهقي في شعب الإيمان من رواية مطرف بن عبد الله معضلا، وقال السخاوي في المقاصد الحسنة: رواه السمعاني في ذيل تاريخ بغداد بسند مجهول عن علي مرفوعاً وهو عن ابن جرير في التفسير من قول مطرف بن عبد الله ويزيد بن مرّة الجعفي. وكذا أخرجه مطرف والديلمي بلا سند عن ابن عباس مرفوعا، تكرر ذكره برواية «خيار الأمور أوسطها»، وورد في ردّ الحسن على الأعرابي الذي طلب إليه أن يعلمه دينا وسُوطا: «خير الأمور أوسطها». انظر مادة (و س ط).

﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾[1] ومن قوله في صفة النبي ﷺ: «إنه من أوسط قريش نسباً»[2].

لأن وسط الشيء خياره، وأصل ذلك من واسطة القلادة وهي خيار ما فيها، وكذلك قال الشاعر[3]: (بسيط)

مَا كنتِ فيهنّ إلاّ كنتَ واسطةً وَكُنَّ حولك يُمناها ويُسراها[4]

وإنما كانت أيدي أصحابنا فيه الباسطة؛ لأنهم بقوانين علمه أعرفُ، ولمعادن سرِّه أكشفُ، وإذا استوضحتَ الحال في ذلك واستكشفتَه واستقريته واستشففته سلَّمتَ إليهم العِنان، وقلتَ: حقاً هم الفرسان، وأخذتَ لغيرهم منهم الأمان، ألا ترى إلى ما يحكى عن أبي عبيدة[5] وهو في اللغة بالمكان المغبوط، والمحل الـمَحُوط، أنه قال في المندوحة، من قولهم: مالي عنه مندوحة، أي: مُتَّسَعٌ، إنها مشتقة من: انداح.

وصناعة التصريف تمنع من ذلك[6] لأن انداحَ: انْفَعَلَ، ونونه زائدة، ومندوحة: مفعولة ونونها أصلية.

(1) سورة البقرة، من الآية: 143.

(2) لعله المشار إليه في قول ابن منظور: «وفي الحديث أنه كان من أوسط قومه». مادة (و س ط).

(3) في نسخة: «يقول الشاعر في وصف امرأة، عوض ما هو مثبت، هذا ولم أقف له على قائل» .

(4) في نسخة: «دونك» عوض «حولك».

(5) هو أبو عبيدة معمّر بن المثنى التيمي بالولاء، كان من أعلم الناس باللغة وأخبار العرب وأنسابها، ولد سنة 110هـ، وتوفي سنة سبع ومائتين. انظر: **نزهة الألباء في طبقات الأدباء**، لأبي البركات كمال الدين عبد الرحمن بن محمد الأنباري، حققه محمد أبو الفضل إبراهيم، دار نهضة مصر بالفجالة، 1386هـ/ 1997م، ص104-111.

(6) في نسخة: «تأبى ذلك» عوض «تمنع من ذلك»، وهما سيّان.

والصواب أن اشتقاقه من الندح، والندح: جانب الجبل وطرفه وما اتسع منه، والنون فيه أصلية[1].

ومنه ما يُحكى عن أبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب في اسكُفَّة[2] أنها من استكفّ.

وصناعة التصريف تمنع من ذلك؛ لأن استكفّ: استَفعَل وسينُه زائدةٌ، واسكفّة: اُفعُلّة، وسينُها أصلية، فلو كان من استكفّ لوجب أن يكون اسفُعْلَة [وهذا معدومٌ].

ومنه ما يحكى عنه في تنّور أنه تَفعُول، من النار.

وهذا أشنع من الأول؛ لأنه لو كان كذلك لكان تَنْؤُور، كما أنك لو بنيت تفعولاً من القول لقلت فيه: تقؤولٌ.

والصواب أنه فَعُّولٌ، بدليل تنانير، وأصله من تنر وإن لم ينطق به، كما لم ينطق بأفعال الويل والويح ونحوه[3].

ومنه ما يحكى عن التوزيّ[4] رحمه الله، وقد سأل أبا حاتم[5] الفردوس، أمذكرٌ أم مؤنثٌ؟، فقال أبو حاتم رحمه الله: مذكر، فقال التوزيّ: هو مؤنث؛

---

(1) انظر مادة (ن د ج).

(2) هو أبو العباس، أحمد بن يحيى بن زيد بن سيّار الشيباني النحوي المعروف بثعلب إمام الكوفيين في اللغة والنحو في زمانه، ولد سنة مائتين، وتوفي سنة إحدى وتسعين ومائتين، **انظر نزهة الألباء في طبقات الأدباء**، ص228-232.

(3) انظر مادتيْ: (و يـ ح)، (و يـ ل).

(4) هو أبو محمد عبد الله بن محمد التوزي، من أكابر علماء اللغة، قرأ كتاب سيبويه على أبي عمر الجرمي وشهد المبرد أنه ما رأى أحدا أعلم بالشعر منه، وكان أكثر الناس رواية عن أبي عبيدة، توفي سنة ثمانٍ وثلاثين ومائتين. انظر: **نزهة الألباء**، ص172-173.

(5) هو أبو حاتم سهل بن محمد السجستاني، عالمٌ ثقة اشتهر بعلم اللغة والشعر، قرأ الكتاب على أبي الحسن الأخفش مرتين، توفي سنة خمسين ومائتين على خلاف. انظر المصدر السابق، ص189-191.

لأن الله تعالى يقول: ﴿ٱلۡفِرۡدَوۡسَ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[1].

فقال أبو حاتم رحمه الله: ذهب به إلى الجنة، فقال التوزي: يا غافلُ، أما سمعت الناس يقولون: أسألك الفردوسَ الأعلى، فقال له أبو حاتم رحمه الله تعالى: يا نائمُ، الأعلى هاهنا أفعَلُ لا فَعلى، فنكّس رأسه واستحيى[2].

ومنه ما يحكى عن أبي علي الفارسي[3] رحمه الله أنه حضر يوما عند أبي بكر بن الخيّاط[4] فأكثر أصحاب أبي بكر عليه المسائل وهو يجيبهم ويورد لهم عليها الدلائل، فلما أنفذوا أقبل على أكبرهم سناًّ وأوسعهم عند نفسه علما، فقال له: كيف تبني من سفرجل مثال عنكبوت؟، فقال مسرعاً مجيباً لأبي عليّ: سَفَرْوُوت، فلما سمعها قام من فوره، وصفّق بيديه، ثم خرج وهو يقول: سفرووت! سفرووت! سفرووت!، فالتفت أبو بكر إلى أصحابه، وقال لهم[5] أحسنَ الله جزاءكم، ولا كثر الله في الناس [أمثالكم][6] خجلاً من أبي علي واستحياءً منه.

وليس إيراد مثل هذا طعنا على السادات الأُوَل، إذ كانوا هم وغيرهم غير معصومين من الزلل، وإنما القصد التنبيه على محل التصريف، والتحذير من مقام

(1) سورة المؤمنون، الآية: 11.

(2) في نسخة: «واستحياء منه» .

(3) هو أبو علي، الحسن بن أحمد بن عبد الغفار، من أكابر أئمة النحويين، أخذ عن ابن سرّاج والزجاج، وعلت منزلته في النحو حتى قدّمه كثير من التحويين على أبي العباس المبرد، وأشهر تلاميذه أبو الفتح عثمان بن جني، ولقي كتابه الإيضاح العضدي رواجاً كبيراً وشرحه كثيرون، توفي سنة سبع وسبعين وثلاثمائة، انظر: **نزهة الألباء**، لابن الأنباري، ص315-317

(4) هو أبو بكر محمد بن أحمد بن منصور، المعروف بابن الخياط، أصله من أهل سمرقند، قدم بغداد وناظر بها أبا إسحاق الزجاج، وكان يخلطُ المذهبين، توفي سنة عشرين وثلاثمائة. المصدر السابق، ص247، والهامش رقم: 2.

(5) في الأصل: «فقال» بالفاء.

(6) في الأصل: «مثلكم»، وهما بمعنى، بيد أن ما أثبت يحقق سجعة، وهي من سمات أسلوبه فقد راعاها في مواطن كثيرة.

التحريف، كتحريفِ من حرّف قوله سبحانه[1]: ﴿لَمۡ يَتَسَنَّهۡۖ﴾[2] أنه مشتق من أسِنَ الماءُ إذا تغيّر، ولو كان كذلك كان لفظه لم يتأسّن، مثل: لم يتأكّل، من الأكل، وفي عدم ذلك دليل على فساد القول به.

والصواب في اشتقاقه أن يكون من السنَة، أي مرّت عليه السنون فلم يتغيّر، وقد سقطت لامُهُ المعتلّةُ لأجل الجازم[3].

وكتحريف من حرّف في اشتقاق اسم، أنه مشتقٌّ من الوسم، بما أبطله قياس التصغير والتكسير[4].

وكتحريف من حرّف من قولهم لبائع اللؤلؤ: لّأال، وأنه من لفظ لؤلؤ بما يبطله[5] تصريف فعّال؛ لأن فعّالاً لا يكون مبنيا إلا من ثلاثي، ولؤلؤٌ رباعيٌّ، وإنما هو من معناه لا من لفظه كالسّبط، والسِّبَطْر، والدّمث والدِّمَثر[6].

وكتحريف من حرَّف في اشتقاق الوزير أنه مشتق من الأزر، في قوله تعالى حاكيًا: ﴿ٱشۡدُدۡ بِهِۦٓ أَزۡرِي﴾[7] ولو كان كذلك لكان يقال: أزيرٌ، لا وزير، والصواب أنّ اشتقاقه من الوَزَر، وهو الجبل والملجأ من قوله تعالى: ﴿كَلَّا لَا وَزَرَ﴾[8] لأن الوزير ملجأ الأمور ومعتمدها ومُصدِرُها ومستندُها، فيصح حينئذ اللفظ والمعنى.

وقيل: هو مشتق من الوِزرِ، وهو الثقل؛ لأنه محطُّ الأثقال ومستودع الأعباء.

(1) في الأخرى قول الله عز وجل، عوض ما هو مثبت.
(2) سورة البقرة، من الآية: 259.
(3) انظر مادتي (س ن و)، و(أ س ن).
(4) انظر مادتي (س ن و)، (و س م). واشتقاقه من السمو.
(5) في النسخة الأخرى: «بما أبطله قياس التصريف».
(6) انظر المواد (س ب ط)، و(س ب ط ر)، و(د م ث)، و(د م ث ر).
(7) سورة طه، من الآية: 30.
(8) سورة القيامة، من الآية: 11.

والمعنيان متقاربان، وإن كان الأول أكشف في البيان، فإذا ثبت هذا كله فالتصريف: جعلُ الكلمة في جهاتٍ متخالفة[1] لضروب من المعاني مترادفة، مثل: ضَرَبَ، وضُرِبَ وضَرِّيب وتضريبٍ وضَرِبٍ وتضرّب وضارب وتضارَبَ وانضرب واضطرب واضّرَبَ واضّراب واستضربَ واضروربَ واضروّبَ واضّربتْ واضّربتا، فأمثلةُ هذه كلُّها ومعانيها مختلفةٌ، ولكل واحدٍ منها حالٌ ومستقبل وأمر ونهي ومصدر واسم فاعل واسم مفعول واسم مكان وزمان، ومنها أصلي وزائد، وكلُّهُ تصريف.

وإنما سُمِّي التصريفُ تصريفاً؛ لأنه مشبّه بتصريف الرياح من مصابّها واختلافها عن مهابّها، ومن هاهنا استدلّ أصحابنا على أن أصل التصريف للأفعال لما يرى من التلعّب بها والتصرّف فيها[2] الأسماء من بعدها لما يعتورها من تصريف تصغيرها وتكسيرها ووصفها والوصف بها وتثنيتها وجمعها وإضمارها وإظهارها وتذكيرها وتأنيثها وتعريفها وتنكيرها وممدودها ومقصورها، فأما الحروف بجملتها فلا حظّ للتصريف فيها؛ لأنها على تقدير الجزء من كلمتها ومجهولة في أصلها.

وإذا كانوا قد حرموا الأسماء المُشْبِهَة للحروف أحكامَ التصريف فالحروفُ أَوْلى بذلك، وإن[3] رأيتَ مبنيا قد تُصُرِّف فيه كأسماء الإشارة، فإنما ذلك لشبهه بالأسماء المتمكنة.

والتصريف أعمُّ من الاشتقاق؛ لأن كل اشتقاق تصريف، وليس كل تصريف اشتقاقاً، من حيث كان الاشتقاق إنشاءَ فرعٍ عن أصلٍ يدل عليه، وكأنّ الأصل مدفون فيه ولديه، وهو إلى اللغة أقرب.

والتصريف يجمع الأصل والفرع، وهو إلى النحو أقرب، وقد وصف كلا

(1) في النسخة الأخرى: «مختلفة» عوض «متخالفة» وهي أنسب للسجع.
(2) في النسخة الأخرى: «التصريف» وهما سواء.
(3) في النسخة الأخرى: «وإن» عوض «فإن»، وكلتاهما صواب.

من التصريف والاشتقاق من عرف فضله، فقال: إنه نعم المقوّي والمعين، ونعم الموضّح والمعين[1] ونعم المعلم والمبصّر، ونعم المحصّل والمقرر، ونعم الكاشف عن قناع المعنى، ونعم الهادي في الاختيار إلى ما هو أولى، ألا ترى أن جماعة من المتكلمين امتنعوا من وصف الله تعالى[2] بحنّان لما اشتقّ من الحنين، والحنّة من صفة البشرية، تعالى الله عن المثال والكيفية.

وامتنعوا أيضاً من وصفه بالسخي؛ لأن أصله من الأرض السخاوية، وهي النديّة، بل وصفوه بجواد؛ لأنه من جادت السماء[3] فكأنه قد اتسع معنى العطاء ودخل في معنى صفة العَلاء، تعالى الله علوّاً كبيراً، هذا ولضيق الموضع امتنع الأصمعي[4] وغيره أن يتكلم فيه[5]؛ لأن الموصوف سبحانه: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ[6]﴾[7].

وامتنعوا أيضاً من وصفه بالداري وإن كان بمعنى العالم؛ لأن أصله من الدريئة، وهي شيء يضعه الصائد لضربٍ من الحيلة والخديعة[8]، فأما[9] قول بعضهم: (رجز)

اللـهـم لا أدري وأنـت الـداري[10]

فغير معرّجٍ عليه ولا مأخوذٍ به، ووجههُ أنه أجراه مجرى عالم، وامتنعوا

(1) كذا في الأصل، لعل الصواب: «والمبين»؛ لأنه لا معنى لتكرارها.
(2) في نسخة فيضي «من وصف القديم سبحانه» عوض المثبت. ج2، لوحة 118أ.
(3) انظر مادتي (س خ و)، و(ج و ر).
(4) هو أبو سعيد عبد الملك بن قريب بن عبد الله بن أصمع، عُرف بأنه صاحب النحو واللغة والغريب والأخبار والملح، توفي بالبصرة سنة ثلاث عشرة ومائتين.
(5) في النسخة الأخرى: «أن يتكلموا» بالإسناد إلى واو الجماعة، وكلٌّ صواب.
(6) جاء في الأصل: «وهو السميع العليم»، والصواب ما أثبت، ولعله سهو من الناسخ.
(7) سورة الشورى، من الآية: 11.
(8) انظر مادة (د ر ء).
(9) في نسخة: «قول بعضهم» عوض «قولهم»، وكل صواب.
(10) هو للعجاج، انظر مادة (د ر ي).

أيضاً من وصفه بعلّامة وإن كان صفة مبالغة؛ لأن علامة النقص قد قارنته، وهي تاء التأنيث، فهي وإن كانت للمبالغة فهي مبالغةٌ بعلامة نقص.

فإذا ثبت هذا فالتصريف في نفسه لا يخلو من ثلاثة أقسام: تصريف لفظ وتصريف معنىً وتصريف لفظ ومعنى.

فتصريفُ اللفظ هو تغيير الصورة مع اتفاق المعنى من نحو: ضَروبٍ وضَرَّاب ومِضْرَاب وضَرِبٍ وضَريب، كلُّه بمعنى المبالغة، وتصريف المعنى هو تغيير المعنى في اتفاق اللفظ[1] نحو[2] العين المستعملة لعين الحيوان وعين الميزان، وعين الركبة وعين الماء وعين الذهب، فاللفظ متفق والمعنى مختلف، وكأن البيانَ بالإضافة أو الصفة قد قام مقام تغيير البنية، والأصلُ من هذا عين الحيوان؛ لأنها هي التي يصح فيها معنى المفاعلة والتفعيل من نحو: المعاينة والتعيين وغيرهما، وما عداها محمول عليها ومشبّهٌ بها.

وتصريف اللفظ والمعنى هو اختلاف اللفظ والمعنى مثل: ضاربٍ ومضروب، وعالم ومعلوم، ونحوه[3].

فأما قسمة التصريف فلا تخلو من خمسة أقسام، تصريفٌ بزيادة كأحمر وحمراء ونحوه، وتصريفٌ بنقصان كعِدة ونحوه، وتصريفٌ بقلب، كقال وباع ونحوه، وتصريفٌ بإبدال كاتّعد واتّزن ونحوه، وتصريفٌ بنقل، كنقل عين شاكٍ ولاثٍ إلى محل اللام، وكنقل حركات العين إلى الفاءات[4] نحو: قلتَ وبعتَ.

ولا يخلو التصريف من هذه الأقسام الخمسة؛ لأن التغيير في الجملة لا يخلو منها، إما أن يُزاد في الشيء، أو يُنقصَ من الشيء، أو يُقلبَ الشيء في نفسه، أو يبدل منه شيء من جنسه، أو يُنقلَ عن موضعه، فإن قيل: فإن القلب

(1) في النسخة الأخرى: «تغيّر المعنى مع اتفاق اللفظ».
(2) في النسخة الأخرى: «من نحو» بزيادة «من» وهما سيان.
(3) في نسخة: «ونحوها».
(4) في نسخة: «إلى الفاء»، بصيغة الإفراد.

والإبدال في المعنى واحدٌ، قيل: ليس هو كذلك في الحقيقة؛ لأن حقيقة معنى القلب في مفهوم اللغة هو تصيير الشيء على نقيض ما كان عليه من غير إزالة ولا تنحية. والبدل: وضع الشيء مكانَ غيره، على تقدير إزالة الأول وتنحيته، فكأن حروف العلة يقارب بعضها بعضا، فعُبِّرَ عنها بمعنى القلب الذي هو [تغيير] معنى الشيء وأصلُه قائمٌ فيه، وغير حروف العلة لتباينها عُبِّر عنها بالإبدال الذي أصله في تقدير التنحية والإزالة.

فصل: فإن قيل: لِمَ بدأنا[1] بالكلام على الزيادة قبل النقصان وغيره؟ قيل: لأن تصريف الزيادة في العربية أكثرُ من تصريف النقصان وغيره، ولأنّ الزيادة في الأكثر ترجع لشيء يتعلق بالمعاني فتزاد لأجله الحروف، والنقصانُ في الأكثر يرجع إلى شيء[2] يتعلق باللفظ، فلذلك قُدِّم الكلام على حروف الزيادة.

ولا تخلو دلالة حروف الزيادة من سبعة أقسام: زيادة معنىً، وزيادة إلحاق، وزيادة مدٍّ، وزيادة عِوَض، وزيادة تكثير، وزيادة إمكان، وزيادة بيانٍ.

فزيادة المعنى مثل حروف المضارعة وألف فاعلٍ وواو مفعول وزيادة[3] التثنية والجمع وزيادة التصغير وزيادة التكسير وما أشبه ذلك، وإنما وجب زيادة مثل هذا؛ لأنه لما لحق معنى الأصل[4] معنى زائد وجب أن يَلحقَ لفظَ الأصل زيادةٌ تدلّ على ذلك المعنى.

وزيادة الإلحاق، مثل واو كوثر وياء صيرف وألف أرطى ونون رعشن، وإنما جازت زيادة مثل هذا ليكون للأصل القويّ وهو الثلاثي بالكثرة من القوة والصورة ما للضعيف من القلة وهو الرباعي والخماسي؛ لئلا يُهْتَضَم حق القوي، ألا ترى أنه يجوز أن تبني من الثلاثي رباعيا وخماسيا، وليس لك أن

(1) في نسخة: «فلِمَ» بفاء العطف.
(2) في نسخة: «يرجع الشيئ»، وهما بمعنى.
(3) في نسخة: «وزيادتي التثنية».
(4) في نسخة: «بمعنى» بباء الجر، وكلتاهما صواب.

تبني[1] الخماسي رباعيا، ولا من الرباعي؛ لأن هذا إنما هو هدمٌ، وليس ببناء.

وزيادة المد كألف رسالةٍ ودلالة وياء صحيفة وشديدة وواو عجوز وملول لتمكين الحروف وتبيينها وتعديلها وتقويمها، ولأنه يزول معه قلق اللسان بالحركات إذا اجتمعت، وازدحام الأمثال إذا تجاورت، يدلّ على ذلك ما يُعلم حساً من تسكين لامات الأفعال الماضية إذا اتصلت بها الضمائر التي للفاعلين.

وزيادة العوض كتاء زنادقة، وهاء يهريق، وسين يُسطيعُ، وميم اللهم، ونحوه وهو كثير، وإنما فُعِل ذلك مقاصّةً بحق الخلف، وعوضًا عمّا اختلّ والحرف.

وزيادة التكثير كميم ابنمٍ وزرقمٍ وستهمٍ[2] الوقف زيدت الميم في اللفظ من أجل تفخيم المعنى.

وزيادة الإمكان كزيادة ألف الوصل؛ لأنه لا يمكن الابتداء بساكن، وزيادة الهاء في مثل: عِه وشِه وقِه في الوقف؛ لأنه لا يمكن أن يبتدأ الحرف ويوقفَ عليه.

وزيادة البيان كزيادة هاء السكت في مثل: ﴿سُلْطَانِيَهْ﴾[3]، و﴿كِتَابِيَهْ﴾[4] ويا زيداه، فكل شيء فُعِلَ من هذه الزوائد لم يُزَدْ إلا لمعنًى من المعاني، وليس المراد بزيادتها أنّ دخولها وخروجها سواء، إذ لو كانت كذلك لأفادت تلك المعاني مع عدمها، وإنما أُوقع عليها لفظ الزيادة إشعاراً بأنها ليست بفاءٍ ولا عينٍ ولا لامٍ.

والأوزان على ضربين: أوزانُ لفظ وأوزان تقدير، فالأصولُ تُوزن بمثلها؛

---

(1) في نسخة: «وليس تكاد تبني»، والعبارة المثبتة أوفق.

(2) انظر: **المنصف**، لأبي الفتح عثمان بن جني، تحقيق: إبراهيم مصطفى وزميله، ط1، ج1، مكتبة الباني الحلبي بمصر، 1373هـ/ 1954م، ص152.

(3) سورة الحاقة، من الآية: 29.

(4) سورة الحاقة، من الآية: 19.

لأنه لما أُريد النطقُ بأوزانها ولم يُمْكِن أن توزنَ بذاتها وأعيانها إذ لا يقع فرق بين اللفظ والوزن، فأخذت حروفٌ من نفس الفعل وهي الفاء والعين واللام.

فإن قيل: ولِمَ أُخذتْ من نفس الفعل دون الاسم؟ ولِمَ لـمّا أُخذتْ من نفس الفعل خُصّت بأن سُمّيت فاءً وعينا ولاماً؟

قيل: أما أخذها من نفس الفعل دون الاسم فلأن أصل التصريف للأفعال، وهي أغلب عليه من الأسماء[1] وأما اختصاصها بهذه التسمية فلأنها أخذت من لفظ فَعّل والتفعيل، وإنما أخذت من لفظ[2] فعّل والتفعيل؛ لأن العرب تعبّر به كل فعل ذي علاج أو غير ذي علاج، غريزةٍ أو غير غريزة، كان أو لم يكن، قال الله عز وجل: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾[3]، وقال: ﴿وَيَفْعَلُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ﴾[4] فهو أعمّ ما يُعبّر به عن الأفعال، فإن كانت[5] الكلمة رباعية ضاعفتَ اللام ووزنتها بلامين، لا يمكنك غيرُ ذلك، فقلت في جعفر: فعلل، وإن كانت خماسية ضاعفت اللام أيضاً ووزنتها بثلاث لامات، فقلت في جَحْمَرِش: فَعْلَلِل، فإن[6] تكررتِ العينُ وحدها أو العين واللام أو الفاء والعين كرّرتَ ما تكرّر، فضرّب: فعّل، وجَلَعْلعَ: فَعَلْعلَ، ومَرمَريس ومرمريت: فَعْفَعيل، وليس غيرهما، وإن نقصتَ من الأصول نقصتَ من الوزن مثله، فيدٌ: فَعٌ؛ لأن المحذوف لامها، وعِدْ: عِلْ؛ لأن المحذوف فاؤها، وقُلْ: فُلْ؛ لأن المحذوف عينها.

وإن تغيّر من حروفِ الموزونِ شيءٌ عن موضعه غيّرتَ من الوزن[7] على

(1) في نسخة: «فلأن التصريف أصل للأفعال وهو أغلب عليها من الاسم»، وكلتاهما بمعنى.

(2) في نسخة: «من نفس» عوض «من لفظ».

(3) سورة الأنبياء، الآية: 23.

(4) سورة إبراهيم، من الآية: 27.

(5) في نسخة: «وإن» على العطف بالواو.

(6) في نسخة: «وإن» على العطف بالواو.

(7) في نسخة: «غيّرت الوزن» من غير «من».

حدِّ تغيّره، فوزن شاكٍ ولاثٍ: فالعٌ؛ لأن اللام مقدّمة[1] على العين. ووزن أَيْنُقٍ: أَعْفُل، على أحد الوجهين؛ لأن عينه مقدّمة على فائه.

ووزنُ أشياء عند الخليل[2]: لفعاء؛ لأن لامه مقدمة على فائه، ووزنه عند الأخفش[3]: أفعاء؛ لأن المحذوف لامه، ووزنه عند الكسائي[4]: أفعال؛ لأنه لا يحذف منه شيئ[5] فالوزن وزنان: وزن لفظ ووزن تقدير، فوزن اللفظ يُعلم به ما للكلمة بعد تغيرها من الخط، ووزن التقدير يعلم به أحكام التصغير والتكسير وغيرهما مما يجري مجرى النظير، ألا ترى أن مَلَكًا لما كان في أصله مَفْعَلاً جُمِعَ جمع الرباعي، فقيل: ملائكة وملائك، مثل: مسلك ومسالك، ومهلك ومهالك، وإنّ مَلِكًا لما كان بوزن فَعِل: لفظا وتقديرا وجُمِعَ جَمْع الثلاثي فقيل: مَلِكٌ وأملاكٌ، مثل: وَرِكٍ وأَوْراك، ونحوه، وإنّ مالكا لما كان فاعلا جُمع على فُعّال، فقيل: مالكٌ وملّاكٌ، مثل: ناسك ونُسّاك؟ فهل هذا كله إلا لما ذكرناه من الأحداث؟! انتهى النص.

وقد حرص الباحث أن يجعل هذه المقدمة واحداً من ملاحق رسالة علمية أنفق فيها من عمره سنين عددا، لكن لم يقدر له ذلك لظروف لا يتسع المقام لذكرها، وها هو ذا ينشرها مفردة، وأحمد الله تعالى أن رفع عنا إصرنا والأغلال التي كانت علينا، وإليه أبتهل رافعا أكف الضراعة أن يجبر كسرنا، ويصلح ذات بيننا، ويحفظ بلادنا وأمتنا وأن يحسن خاتمتنا، وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

---

(1) في نسخة: «لأن اللام متقدمة» عوض ما هو مثبت.

(2) هو الخليل بن أحمد الفراهيدي، أستاذ سيبويه ومؤلف معجم العين، ومخترع علم العروض، توفي سنة 165هـ، انظر نزهة الألباء، ص45-48.

(3) هو أبو الحسن سعيد بن مسعدة الأخفش، قرأ مع سيبويه وأخذ عنه، وهو من كبار نحاة البصرة، توفي سنة 215هـ، انظر نزهة الألباء، ص133.

(4) هو رأس مذهب الكوفة، وأحد كبار القراء، أبو الحسن علي بن حمزة، توفي سنة 189هـ، انظر نزهة الألباء، ص67-75.

(5) في نسخة: «شيئاً» بالنصب، والنصب وجه على بناء الفعل «تحذف» للمعلوم وللمخاطب.



أ. علي شونة*

كنت قد وقفت في مقال سابق مع المنظومة الحريرية المسماة «ملحة الإعراب» وقفة تحليلية، وحاولت إبراز ملامحها، كما رأيتها من خلال مقاييس المنطق، والنحو، والعروض.

وهأنذا اليوم أعود؛ لأعالج ملامح شرح ناظمها، فأقول: إن من حسنات هذا الشرح سهولة العبارة ووضوحها وضوحاً يتساوق هو وغرض نظمها، وعنايته بالتعليل، واشتماله على بعض الآراء والمصطلحات الجديدة التي انفرد بها المصنف، بيد أنه لم يسلم من بعض مناحي القصور التي تراوحت بين الخلل المنهجي الذي جاء في معظمه تابعا له في المنظومة، والقصور العباري والعلمي، والأخذ ببعض المذاهب الضعيفة، وإغفال الاحتراسات والقيود الذي ترق بعض مسائله إلى مستوى الأخطاء، والتجوز في العبارة، والأخطاء العلمية.

(*) كلية اللغات، جامعة طرابلس - ليبيا.

وسأعنى في هذا المقال بالأخطاء وحدها، والأخطاء الواردة في النسختين المحققتين معاً، مهملاً تلك التي وردت في نسخة واحدة؛ لاحتمال أنها مما وقع فيها بعض النساخ، أو كانت من قبيل الأخطاء الطباعية.

وزلات الحريري(1) هنا ليست محصورة في الاضطرار على مامرفي المقال المعقود لنقد منظومته، بل إنه تجاوزها إلى السعة والاختيار كما سيتبين من تفصيل القول فيها من خلال شرحه، وكنت قد اقترحت بادي الرأي معالجة كل قسم منها على حدة، على مايقتضيه منهج البحث، بيد أني عدلت عن هذا المنهج، وآثرت الإشارة إلى كل منها في بابه؛ بسبب انتفاء التوازن وتفاوتها كثرة وقلة، حتى إن منها مالايجاوز سطرين، وحرصا على تمكين القراء من متابعتها من غير مشقة.

ومن أخطائه: تمثله في أثناء حديثه عن الكلام عند النحاة للكلام المؤلف من اسمين بقوله: عمرو متبع، بعد أن بين أن نحو: صه، ومه كلام؛ لأنه يحسن السكوت عليه؛ بسبب تألفه من اسمين هما اسم الفعل والضمير المستترالواقع فاعله(2).

وهو مناقض لنفسه، عند التحقيق؛ لأن قوله: عمرو متبع مؤلف من ثلاث كلمات، لا من كلمتين؛ احتجاجا بما قرره هو نفسه عند تمثله بصه، ومه، وبناء على الحقيقة المسلمة القاضية بأن المشتق العامل يتحمل ضميرا مستترا، مالم يكن معموله ظاهرا.

والخطأ عينه وقع فيه غيره من النحاة، منهم ابن عقيل الذي قال:

(1) هو القاسم بن علي بن محمد بن عثمان أبومحمد الملقب بالحريري، ولد في موضع قريب من البصرة، يقال له: المشان، بفتح الميم وتخفيف الشين، من آثاره: **المقامات**، و**ملحة الإعراب**، وشرحها، و**رسائل منثورة**، و**ديوان شعري**، و**درة الغواص في أوهام الخواص**، توفي سنة 516 هـ.تنظر ترجمته في: **معجم الأدباء** 16/ 261 ومابعدها، و**بغية الوعاة** 2/ 257 ومابعدها.

(2) ينظر **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: د.فائز فارس 2، 3 وتحقيق : مركز المدينة: 41.

«ولايتركب الكلام إلا من اسمين نحو: زيد قائم»[1].

وقد كنت أتمثل في محاضراتي؛ تصحيحا لأخطاء ابن عقيل وغيره بنحو: هو أب، وأنت أخ، وزينب أم، وذا مفتاح، وذي مقلمة؛ لأن كل مثال مؤلف من كلمتين، حقا.

ومن أمثلة زلاته قوله، وهو يبرهن على اسمية كيف: وإنما كيف هنا لايجوز أن تكون حرفا؛ لأنه لاينعقد من الاسم والحرف كلام تام إلا في باب النداء؛ لنيابة حرف النداء عن الفعل، ولايجوز أن تكون فعلا؛ لأن الفعل يليها بلاحاجز[2] وقد تابعه في مذهبه أبو البركات الأنباري بقوله: «والذي يدل أيضاً على أنه ليس بفعل أنه يدخل على الفعل في نحو قولك: كيف تفعل كذا؟ ولو كان فعلاً لما دخل على الفعل؛ لأن الفعل لا يدخل على الفعل»[3] فعبارتهما الأخيرة تنبيء عن أن الفعل لا يلي الفعل من غير حاجز، وهو وهم منهما - رحمة الله عليهما - لأنهما يتواليان في التوكيد اللفظي، كما في قولك: نجح نجح المجتهدان، عندما يراد توكيد الفعل بالفعل، وكما في قولك: ليس ينجح المهمل، إذا جعلت المهمل اسم ليس مؤخراً.

ومنها استدلاله على اسمية إذا بدخول حتى عليها، مُحتجاً بقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا﴾[4][5]، والمفهوم من كلامه أن حتى حرف جر، وليس كذلك، وإنما هي حرف ابتداء لامحل له من الإعراب، والجملة الشرطية أي المؤلفة من أداة الشرط وجملتي الشرط والجزاء بعدها استئنافية، لامحل لها من الإعراب، وهي في الآية الكريمة على حدها في قول الراجز[6]:

---

(1) **شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك** 1/ 10.

(2) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 41، وتحقيق: د. فائز فارس: 3.

(3) **أسرار العربية**: **16**.

(4) سورة الزمر، من الآية: 73.

(5) ينظر **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: د.فائز فارس: 5، وتحقيق: مركز المدينة: 43.

(6) البيتان مجهولا القائل، وهما في **الإنصاف**: 1/ 115، و**شرح الرضي على الكافية**: 1/ 30، و**ضرائر الشعر**: 259، و**شرح ابن عقيل**: 3/ 90.

حتى إذا جنَّ الظّلامُ واختلط   جاؤوا بمذق: هل رأيت الذئب قط؟

وحتى الابتدائية تدخل على الجملة الفعلية، كما في البيت السابق وعلى الجملة الاسمية، كما في قول جرير[1]:

فما زالت القتلى تمجّ دماءها   بدجلة، حتى ماء دجلة أشكل

والاستدلال على اسمية إذا يكون بإضافتها؛ فلايضاف إلا الاسم، وبوقوعها مفعولا فيه؛ إذ لا يقع مفعولا فيه إلا الاسم.

ومنها قوله، وهو يتحدث عن فعل الأمر: «من جملة علامات الفعل أن يكون أمرا، مشتقا من مصدر كقولك: قم، واقعد، ألاترى أنهما مشتقان من القيام والقعود؟ والمقصود بقولنا: مشتق من مصدرالاحتراز بهذه القرينة من أسماء الأفعال التي هي صه، ومه، وإيه ونظائرها؛ لأنها صيغت صيغ أفعال الأمر، إلا أنها غير مشتقة من مصدر»[2].

فالاشتقاق، والدلالة على الطلب وحدهما لايميزان فعل الأمر؛ لأن اسم فعل الأمر الذي على وزن فعال يشاركه فيهما؛ فهو مشتق عند التحقيق من مصدر الفعل الثلاثي التام المتصرف، مثل: حذار، وتراك مع دلالته على الطلب، لكنهما يفترقان في جواز اتصال فعل الأمر بإحدى نوني التوكيد، وامتناع اتصال اسم فعل الأمر بها مطلقاً، قال ابن مالك[3]:

والأمر إن لم يك للنون محل   فيه هو اسم، نحو: صه، وحيّهل

وهل فعل الأمر مشتق من المصدر؟ الأدلة العملية أنه مشتق من الفعل المضارع؛ لأن الأمر = الفعل المضارع المجزوم - الجازم، وحرف المضارعة، فإن

(1) البيت لجرير، وهو في **أسرار العربية**: 267، و**شرح الرضي على الكافية**: 4/ 278.
(2) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: د.فائز فارس: 8، وتحقيق: مركز المدينة: 46.
(3) ألفية ابن مالك: 10.

كانت نتيجة المعادلة سكون الفاء، اجتلبت همزة الوصل؛ للتوصل للنطق بالساكن، مالم يكن الماضي رباعيا على وزن أفعل، فإن كان كذلك، أرجعت همزة القطع المحذوفة؛ تخفيفاً.

وقد اعترف ببعض ماقلت، عندما ناقض نفسه في موضع آخر، فقال: «فأمّا صيغتها، فإنها مأخوذة من الفعل المضارع، ومشتقّة منه، فإذا أردت أن تصوغ فعل الأمر، حذفت حرف المضارعة من فعل المستقبل؛ لأنه زائد، ولااعتبار بالزائد، ثم نظرت إلى مايليه، فإن كان متحركا، صغت مثال الأمر على صيغته، وحرّكته بحركته، فتقول في الأمر من يدحرج: دَحْرِجْ ومن يثب: ثِبْ... وإن كان الحرف الذي يلي حرف المضارعة ساكنا، مثل الحاء من يحذر، والنون من ينطلق، والسين من يستخرج، اجتلبت لمثال الأمر همزة الوصل؛ ليتوصل بها للنطق بالساكن، فقلت: احذر، انطلق، استخرج»[1].

ومنها قوله في باب النكرة والمعرفة، متحدثا عن الأعلام: «ولافرق بين أن تكون مفردة، نحو: زيد وهند، أومضافة، نحو: عبدالله وعبد مناف، أوكنية، نحو: أبو الحسن، أولقبا، نحو: ملاعب الأسنة، وتأبط شرا»[2].

فلم يكن موفقا في التقسيم ؛فقد خلط الأنواع؛ لأن العلم من حيث الإفراد والتركيب قسمان: مفرد، ومركب، والمركب ثلاثة أقسام: المركب الإضافي، والمركب المزجي، والمركب الإسنادي، وهو من حيث دلالته على معنى زائد على العلمية، وعدم دلالته ثلاثة أقسام أيضا: اسم، وكنية، ولقب[3] فكان عليه تميز هذه الأنواع؛ لأن الكنية لاتخرج عن المركب الإضافي؛ ومثاله الأول للّقبِ من قبيل المركب الإضافي، أما الثاني فهو من قبيل المركب الإسنادي، ولم يمثل للمركب تركيبا مزجيا، مثل: بعلبك، وحضرموت.

---

(1) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 55، وتحقيق: د. فائز فارس: 18.

(2) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 49، وتحقيق: د.فائز فارس: 12.

(3) ينظر: **النحو الوافي**: 1/ 292.

ويبلغ خلطه في حديثه عن العلم ذروته، في قوله في سياق الكلام على الموضع الرابع من مواضع سقوط تنوين الاسم: «والموضع الرابع: إذا كان الاسم المفرد علما أوكنية أو لقبا، وكان موصوفا بابن مضاف إلى علم أو كنية،أولقب»[1] وقد أكد كلامه السابق بقوله: «فإن وصفت الاسم بابن مضاف إلى مافيه الألف واللام، كقولك: جاء محمد ابن الأمير، ثبت التنوين، وانكسر؛ لالتقاء الساكنين؛ لأن الأمير ليس بعلم ولاكنية ولالقب»[2].

فالمفهوم من قوله السابق أن كلا من الكنية واللقب ليس بعلم، وكأنه حصر العلمية في الاسم، وهو ليس بسديد.

ومن أخطائه قوله، متحدثا عن النوع الثالث من المعارف، وهي أسماء الإشارة: «النوع الثالث أسماء الإشارة، وتسمى أيضاً المبهمة، نحو: هذا، وذاك، وهذه، وتلك، والذي، والتي»[3].

والذي، والتي ليسا من أسماء الإشارة، بل هما من أسماء الموصول.

ومنها قوله في حديثه عن الباب الرابع من المعارف: «الأسماء المعرفة بالألف واللام، نحو: الرجل، والفرس، والدار، والثوب، وفي هذا النوع مالاتفارقه الألف واللام كاسم الله تعالى، والذي، والتي، واللات، والعزى، والآن»[4].

ففي قوله: «وفي هذا النوع» إشارة إلى النوع الرابع، وهو المعرف بالألف واللام، واسم الله تعالى، واللات، والعزى معارف بالعلمية، وأل فيها زائدة لازمة، وليست معرفة، أما الذي والتي ونحوهما من الأسماء الموصولة المحلاة بأل فموضع خلاف نحوي؛ إذ قيل: إن أل فيها زائدة، وهي

(1) **شرح ملحة الإعراب،** تحقيق: مركز المدينة: 68، وتحقيق: د. فائز فارس: 32.
(2) **شرح ملحة الإعراب،** تحقيق: مركز المدينة: 68، وتحقيق: د. فائز فارس: 33.
(3) **شرح ملحة الإعراب،** تحقيق: مركز المدينة: 49، وتحقيق: د.فائز فارس: 13.
(4) المصدران المذكوران، الصفحتان أنفسهما.

معرفة بالصلة، وقيل: إن أل فيها معرفة، وهي مقدرة فيما تجرد منها من الأسماء الموصولة، مثل: من، وما[1] أما الآن فأل فيها معرّفة أو زائدة لازمة.

ومنها وضعه أو موضع أم، بعد همزة التسوية المحذوفة الدالة عليها كلمة سواء في قوله، متحدثا عن الفعل الماضي: «الفعل الماضي من جملة المبنيات، وحكمه فتح آخر حرف منه، مالم يكن آخره ألفا، سواء كان ثلاثيا كقولك: ذهب وخرج أو رباعيا، كقولك: أكرم، وأحسن أو خماسيا كقولك: اقترب، وانطلق أو سداسيا كقولك: اعشوشب، واستخرج»[2].

ومن الذين خطئوا وضع أو موضع أم بعد همزة التسوية ابن هشام الذي قال: «إذا عطفت بعد الهمزة بأو، فإن كانت همزة التسوية، لم يجز قياسا، وقد أولع الفقهاء وغيرهم بأن يقولوا: سواء كان كذا أو كذا، وهو نظير قولهم: يجب أقل الأمرين من كذا أو كذا، والصواب العطف في الأول بأم، وفي الثاني بالواو، وفي «الصحاح» تقول: سواء علي قمت أو قعدت... ولم يذكر غير ذلك، وهو سهو، وفي «كامل الهذلي»: أن ابن محيصن قرأ من طريق الزعفراني «سواء عليهم أأنذرتهم أو لم تنذرهم»[3] وهو من الشذوذ بمكان»[4].

ومنها قوله في أثناء حديثه عن فعل الأمر: «قد ذكرنا أن همزة الوصل إنما اجتلبت؛ لأجل سكون ما يليها؛ حتى يمكن النطق بها، وبيّنّا من قبل أنها تسقط عند إدراج الكلام، فإذا وصلتها بكلمة، وكان آخر تلك الكلمة ساكنا، سقطت هي؛ لالتقاء الساكنين اللذين قبلها، وبعدها، فيجب؛ لالتقاء الساكنين تحريك الأول بالكسر... ولم يشذ من ذلك إلا فتح النون من من...

(1) ينظر **شرح ابن عقيل**: 1/ 85.
(2) ينظر **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 54، وينظر: 63، 75، 155، 180، 190، 204، 205، 213، وتحقيق: د. فائز فارس: 17.
(3) سورة البقرة، من الآية: 6.
(4) **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**: 63، 64.

وإنما فتحت؛ استثقالا لتوالي الكسرتين فيما يكثر استعماله»[1].

وليس تحريك الساكن الأول بالكسر واجبا كما زعم، ولكنه الأصل، قال السيوطي: «وإذا كان الأول تنوينا، فالأصل فيه عند التقاء الساكنين الكسر، نحو: مررت بزيد الظريف، فإن كان بعد الساكن مضموم ضما لازما، فمن العرب من يضم؛ إتباعا، نحو: هذا زيد اُخْرُج إليه، ومنهم من يكسر»[2] وقال: إن تحريك الساكن الأول «تارة يكون إتباعا لحركة ماقبل، وتارة يكون لما بعد كمنذ، ضمة الذال قبلها إتباعا لضمة الميم قبلها، ونحو: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟﴾[3] ضمت لام قل؛ إتباعا لضمة العين بعدها، أو ردا إلى الأصل، نحو: مذ اليوم، تحرك بالضم؛ لأن أصله منذ، فيرد إلى أصله»[4].

ومنها ادعاؤه في أثناء حديثه عن الفعل المضارع أن كلا من الهمزة، والتاء، والنون، والياء في أول الفعل «متى وجدت زائدة، كان الفعل مضارعا»[5].

وليس ماادعاه بصحيح؛ فقد تكون هذه الأحرف زائدة في أول الماضي، والأمر.

ومنها خطؤه في التمثيل في الباب السابق، عندما قال: «فإن وجدت هذه الأحرف الأربعة أصولا في الأفعال، لم تسم بحروف المضارعة، كقولك: أخذ، ونفر، وتوضأ، ويعر الجدي، إذا صاح، وكانت هذه الأفعال من نوع الأفعال الماضية»[6] والتاء في توضأ زائدة، وليست أصلية، وكان يمكنه التمثيل بنحو: تمتم، وتلتل، وتابع.

(1) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 57، وتحقيق: د. فائز فارس: 21.
(2) همع الهوامع: 6/ 178.
(3) سورة الإسراء، من الآية: 110.
(4) **همع الهوامع**: 6/ 180.
(5) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 60، وتحقيق: د. فائز فارس: 24.
(6) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 62، وتحقيق: د. فائز فارس: 27.

ومن أخطائه في التمثيل قوله في سياق الحديث عن علة امتناع جر الأفعال: «وإذا قلت: هذا جل الفرس، فقد خصصت الجل بإضافته إلى الفرس، والإضافة إلى الفعل لا تعرفه ولا تخصصه»[1].

والصحيح أن الجل تعرف بإضافته إلى الفرس؛ لإضافته إلى معرفة، وتخصيصه في باب الإضافة يكون بإضافته إلى نكرة، كأن يقال: هذا جل فرس.

ومنها زعمه في أثناء حديثه عن الاسم المنقوص أن ما «عدم شرطا من الشرائط الثلاث، كان... صحيحا، ولحقت ياءه الضمة والكسرة، وذلك بأن تكون ياؤه مشددة، مثل ياء علي، وكرسي، وقمري أو يكون ماقبلها ساكنا، نحو ياء ظبي، وجدي، وسقي»[2].

وهو يعني بالشروط الثلاثة: أن يكون آخره ياء، مخففة، مكسورا ماقبلها، وهو قول سديد، لا اعتراض عليه، لكن غير المقبول منه أن يجعل مثل: علي، وظبي، وجدي، وسقي من قبيل الصحيح؛ لأن الصحيح في اصطلاح الصرفيين ماخلت أحرفه الأصلية من أحرف العلة، والألفاظ المذكورة ماعدا كرسيا وقمريا معتلة اللام، والصواب أن يقول: إنها ليست من المنقوص.

وقد وقع في هذا الخطأ غيره من الصرفيين، منهم أبو البركات الأنباري، الذي قال: «فالصحيح في عرف النحويين مالم يكن آخره ألفا،ولاياء، قبلها كسرة»[3] وقال: «والمعتل ماكان آخره ألفا أوياء، قبلها كسرة، وهو على ضربين: منقوص، ومقصور»[4].

وبالغ غيرهما، عندماجعل من مباحث الاسم الاسم من حيث كونه منقوصا، أو مقصورا، أو ممدودا، أو صحيحا[5] فكأن ماليس مقصورا،

(1) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 65، وتحقيق: د. فائز فارس: 30.
(2) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 75، وتحقيق : د. فائز فارس: 41.
(3) **أسرار العربية**، 35.
(4) المرجع المذكور، 37.
(5) ينظر **شذا العرف في فن الصرف**، 96.

ولامنقوصا، ولا ممدودا صحيح، مثل: دلو، وبغي، وطي، وكأن الممدود غير صحيح، وهو على ضربين: ضرب معتل بحسب الأصل صحيح بحسب الاستعمال، مثل: كساء، وسماء، وبكاء، وضرب صحيح بحسب الأصل والاستعمال، مثل: إنشاء، وإقراء، وإنباء؛ لأن الهمزة التي هي لام كل من الألفاظ السابقة أصلية وليست منقلبة عن أصل .

ومن أخطائه الدالة على قصور اطلاعه أحيانا الجزم بعدم ورود شيء غير ماذكره كقوله في باب جمع التكسير، متحدثا عن جمع ماكان على وزن فاعل: «وإن كان منقوصا، جمع على فُعَلَةٍ، نحو: قاض وقضاة، وغاز وغزاة، ولم يجمع على هذا البناء غيرهما»[1].

فالضمير في غيرهما راجع إلى قاض، وغاز، وما ادعاه - رحمة الله عليه - وهم، تدحضه الأمثلة الكثيرة التي نطق بها فصحاء العرب، منها ماجاء في قول المهلهل[2]:

نعى النعاة كليبا لي، فقلت لهم: مادت بنا الأرض أم زالت رواسيها؟

وقول جميل بن معمر[3]:

فليت وشاة الناس بيني، وبينها يذوف لهم سما طماطم سود

وقول غيرهما[4]:

ندم البغاة، ولات ساعة مندم والبغي مرتع مبتغيه وخيم

وغير ماذكرت من الأمثلة كثير، كما سمع هذا البناء جمعا لفعيل، مثل: سراة جمعا لسري، وأباة جمعا لأبي، وكماة جمعا لكمي، وغيرها.

---

(1) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 89، وتحقيق: د. فائز فارس: 56.

(2) البيت للمهلهل بن ربيعة، وهو في ديوانه: 89.

(3) البيت لجميل بن معمر، وهو في ديوانه: 16.

(4) البيت منسوب إلى رجل من طيىء، ونسبه العيني إلى محمد بن عيسى بن طلحة، وهو في شرح ابن عقيل: 1/ 148.

ومن أمثلة الخطأ السابق قوله في الباب نفسه، متحدثا عن فاعل صفة: «جمع منه لفظتان على فواعل، وهما: فارس وفوارس، وهالك وهوالك»[1].

وهذا وهم منه أيضا، فمن ذا لم يطلع من المهتمين بالتصريف في بعض مراجعه على قوله[2]:

وإذا الرجال رأوا يزيد رأيتهم   خضع الرقاب، نواكس الأبصار؟

والعجيب أن يكون قد ذكر هذا البيت، وهو يتحدث عن ضرائر الشعر، فكيف يكون نواكس ضرورة، إذا كان له نظائر في كلام العرب المنثور؟

ومن أخطائه في باب جمع التكسير أيضاً قوله: «وتقول في جمع سفرجل: سفارج، وقد جمع مفتاح على مفاتح، وإن شئت عوضت، فقلت: سفاريج، ومفاتيح»[3]. ويؤخذ عليه هنا أنه ساوى الجمعين في التعويض، والصواب أنه جائز في الأول، أما الثاني فلاتعويض فيه؛ لأن الياء في مفاتيح ليست للتعويض، وإنما هي منقلبة عن الألف؛ لوقوعها بعد كسر.

ومن أخطائه في التمثيل أيضاً قوله في باب حروف الجر، متحدثا عن من: «والرابع أن تأتي زائدة، كقولك: ماجاءني من أحد، فإن قلت: ماجاءني من رجل، فليست زائدة في هذا الموضع، بل هي جاعلة اسم الشخص للنوع، وتنزل منزلة: ماجاءني أحد الذي معناه نفي النوع[4].

والحق أنها زائدة في المثال الثاني، وإن دلت على معنى غير موجود في المثال الأول؛ لأن الزائد مايمكن أن يستغنى عنه إعرابا، أما من حيث المعنى فهودال على التوكيد، فإن لم تكن زائدة بحسب زعمه، فلابد من تعلقها بشيء؛ فتخلو الجملة من الفاعل حينئذ.

(1) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 89، وتحقيق: د. فائز فارس: 56.
(2) البيت للفرزدق، وهو في **المقتضب**: 1/ 121، و**شرح الرضي على الكافية** 1:/ 146.
(3) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 91، وتحقيق: د. فائز فارس: 58.
(4) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 92، وتحقيق: د. فائز فارس: 60.

ومن أخطائه في هذا الباب قوله، متحدثا عن مذ، ومنذ: «فمعناهما ابتداء الغاية في الزمان خاصة، كما تخص من بالمكان، فتقول: لم أره مذ يوم الجمعة، ولاتقل: من يوم الجمعة»[1].

وقوله: إنهما مختصان بالزمان سديد، لكن ادعاءه أن من مختصة بالمكان باطل، لايقوم عليه دليل، بل الدليل متوافر على أنها تأتي للزمان، وإن كان قليلا، كقوله، عز من قائل: ﴿لَّمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى ٱلتَّقْوَىٰ مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَن تَقُومَ فِيهِ﴾[2] وكقول النابغة الذبياني[3]:

تُخُيِّرنَ من أزمانِ يوم حليمةٍ ... إلى اليومِ قد جرّبن كلّ التّجارب

ومن أخطائه في هذا الباب قوله، متحدثا عن حاشا: «وأما حاشا فمعناها الاستثناء، مع تنزيه المستثنى، وهو يجر مابعده، وقد جعله بعضهم فعلا، وصرفه، كما قال النابغة[4]:

وما أحاشي من الأقوام من أحد»[5]

وليس الفعل الوارد في قول النابغة مضارع حاشا الاستثنائية،كما توهم الحريري، وأترك الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد - رحمه الله - في هذا السياق يفند قوله، ويدحضه على نحو يشفي الغليل بقوله، معلقا على قوله ﷺ: «أسامة أحب الناس إليَّ، ماحاشا فاطمة»، «فما: نافية، وحاشى: فعل ماض، وفاعله ضمير مستتر فيه جوازا، تقديره هو يعود إلى النبي ﷺ، وفاطمة: مفعول به، وليست حاشا هذه هي الاستثنائية، بل هي فعل متصرف تام التصرف،

(1) **شرح ملحةالإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 93-94، وتحقيق: د. فائز فارس: 61.
(2) سورة التوبة، من الآية: 108.
(3) البيت للنابغة الذبياني، وهو في **شرح ابن عقيل**: 3/ 8.
(4) البيت للنابغة الذبياني، وهو في **الإنصاف**: 1/ 278، وشرح **الرضي على الكافية**: 2/ 124.
(5) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة 94، وتحقيق: د. فائز فارس: 62.

تكتب ألفه ياء؛ لكونها رابعة، ومضارعه هو الذي ورد في قول النابغة الذبياني:

ولا أرى فاعلا في الناس يشبهه   وما أحاشي من الأقوام من أحد

والفرق بين حاشا الاستثنائية وهذا الفعل من ستة أوجه: الأول: أن الاستثنائية تكون حرفا، وتكون فعلا، وهذه لاتكون إلا فعلا، والثاني: أن الاستثنائية - إن كانت فعلا - غيرُ متصرفة، وهذه متصرّفة، والثالث: أن فاعل الاستثنائية مستتر وجوبا، وهذه كغيرها من الأفعال، ماضيها فاعله مستترجوازا، والرابع: أن ألف الاستثنائية تكتب ألفا، وهذه تكتب ألفها ياء، والخامس: أن الاستثنائية يتعين فيها أن تكون من كلام صاحب الكلام الأول السابق عليها، وهذه ليست كذلك، بل لو تكلم بها صاحب الكلام الأول لقال: ما أحاشي أو قال: ما حاشيت، كما قال النابغة الذبياني: وما أحاشي، السادس: أن ما التي تسبق الاستثنائية مصدرية أو زائدة، وأما التي تسبق هذه فهي نافية»[1].

ومن أخطائه التمثيلية في باب حروف الجر قوله، متحدثا عن الباء: «وأما الباء فتكون بمعنى الإلصاق، كقولك: مسحت يدي بالمنديل، وتكون بمعنى الاستعانة، كقولك: ضربت بالسيف، وتكون بمعنى الغرض والعلة، كقوله تعالى: ﴿يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِۦ يَذْهَبُ بِٱلْأَبْصَٰرِ﴾[2] أي يذهب الأبصار، وتكون زائدة دخولها كخروجها، كقوله تعالى: ﴿فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ﴾[3]»[4].

فقد أخطأ في المثال الذي جعله للإلصاق؛ فالباء فيه للاستعانة كالذي يليه، وأخطأ في المثال الذي ساقه للتعليل؛ لأن الباء فيه للتعدية، أما التي للتعليل فهي التي في قوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ﴾[5].

---

(1) منحة الجليل: 2/ 107.
(2) سورة النور، من الآية: 43.
(3) سورة النساء، من الآية: 43.
(4) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 95، وتحقيق: د. فائز فارس: 63.
(5) سورة آل عمران، من الآية: 159.

وأما تعليقه على الباء الزائدة في الآية الكريمة بأن دخولها كخروجها، فليس بسديد؛ لأن في دخولها التوكيد، وفي خروجها انتفاءه، وشتان مابين الحالين.

ومن أخطائه في التمثيل قوله في باب الإضافة، متحدثا عن الإضافة المحضة: «وقد يقعان نكرتين، فلا يتعرف الأول بالإضافة، كقولك: طالب علم، وصاحب مال»[1].

ولايصلح المثالان اللذان ساقهما للإضافة المحضة؛لأن المضاف في كل منهما اسم فاعل، ولايكونان صحيحين إلا إذا كان المضاف في كل منهما دالا على المضي، أومنتقلا من بابه إلى باب الاسم الجامد، ولم يقم على الأمرين دليل.

ومن أخطائه في التمثيل في باب المبتدأ والخبرقوله: «وقد تقع أسماء الاستفهام مبتدآت، وذلك إذا وقع بعدها الفعل أو الجار والمجرور، كقولك:أين تسكن؟ ومتى ترحل؟ وكم معك درهما؟ فأين، ومتى، وكم في هذا الكلام مبتدآت، ومابعدها هو الخبر»[2]. وهذا من عالم مثله صنف «درة الغواص في أوهام الخواص» جد غريب؛ فلم يسلم من الأمثلة الثلاثة التي أوردها إلا الأخير، أما أين في المثال الأول فهي مفعول فيه ظرف مكان، مبني على الفتح في محل نصب، متعلق بالفعل تسكن، ومتى في المثال الثاني مفعول فيه ظرف زمان، مبني على السكون في محل نصب، متعلق بالفعل ترحل.

ومن أمثلة أخطائه في هذا الباب قوله: «ويكون الخبر فعلا ماضيا، فيبنى على حكم وضعه الأول، كقولك: زيد قام، ويكون فعلا مضارعا، فيضم على ارتفاع أصليته، إلا أنه خبر المبتدأ، كقولك: زيد يقوم»[3].

(1) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 99، وتحقيق: د. فائز فارس: 70، 71.
(2) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 105، وتحقيق: د. فائز فارس: 78.
(3) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 105، 106، وتحقيق: د. فائز فارس: 78.

وقد صحح خطأه من حيث لا يدري في الباب نفسه، عندما قال: «وقد يكون الخبر جملة مركبة من مبتدأ وخبر، كقولك: زيد أبوه منطلق، ومن فعل وفاعل، كقولك: زيد قام أبوه»[1].

فالمفهوم من النصين السابقين أنه يميز الخبر الفعل من الخبر الجملة، وليسماادعاه بصحيح؛ لأن الفعل الماضي لامحل لـه من الإعراب، إلا إذاوقع بعد أداة شرط جازمة، فإنه حينئذ يكون في محل جزم، أما الفعل المضارع فيكون مرفوعا، ويكون منصوبا، ويكون مجزوما، على ماهو معروف، بيد أنه لايقع في المواقع الإعرابية التي يقع فيها الاسم.

فإن قيل: إنه يعني في النص الأول بقوله الفعل الجملة على سبيل التجوز والمسامحة، قيل: إنه ليس مضطرا إليهما اضطرارابن مالك في قوله[2]:

كـذا إذا مـالـفـعـل كـان الـخـبـرا أو قـصـد اسـتـعـمـالـه مـنـحـصـرا

ومن أخطائه التمثيلية في ذا الباب قوله، متحدثا عن إسناد الفعل المضعف الثلاثي إلى ضمير الرفع المتصل: «ولايجوز أن يبدل من الحرف الثاني ياء، كما تقول العامة: مرّيت يعني: مررت، وقد جاء في كلام العرب ألفاظ، أبدل منها الحرف الثاني ياء، فقالوا: تمطّيت في المشي، وتصدّيت للأمر، وتظنيت الشيء، وقصّيت أظافري، والأصل فيها: تمططت، وتصددت، وتظننت، وقصصت»[3].

ولا إبدال في المثالين الأول والأخير، وإنما زيدت ياء بعد لام كليهما، إذاكانت الراء في الأول والصاد في الأخيرمضعفتين، فإن كانتا مخففتين فهو مصيب، أما الأمثلة الباقية فالقول بالإبدال فيها صحيح، ومن أمثلة الإبدال قول الراجز[4]:

(1) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 106، وتحقيق: د. فائز فارس: 79.
(2) ألفية ابن مالك: 18.
(3) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 111، وتحقيق: د. فائز فارس: 86.
(4) البيتان مجهولا القائل، وهما في **المقصور والممدود** 45، وضرائر الشعر: 116.

لابد من صنعا، وإن طال السفر
ولو تحنّى كل عود ودبر

والأصل: تحنن، فأبدلت النون الثالثة ياء، ولعله من قبيل التخفيف؛ فرارا من تتالي الأمثال، ولا إبدال للثاني في الأمثلة المحصورة بين المثالين الأول والأخير كلها، بل المبدل منه هو الحرف الثالث من الأحرف المتماثلة، والخامس من أحرف الكلمة كلها.

ومن أخطائه التمثيلية في باب الفاعل قوله، متحدثا عن حكم اتصال الفعل بتاء التأنيث: «والخامس من الأفعال التي لاتتصرف، وهي نعم، وبئس، وليس، وعسى، كقولك: نعمت المرأة هند، ونعم المر أة هند، وليس هند جارية، وليست هند جارية»[1].

وماذكره عن نعم، وبئس لامغمز فيه؛ من حيث إن فاعل كل منهما مقصود به الجنس، فعومل معاملة جمع التكسير، أما ليس، وعسى فلامسوغ للجواز فيهما، والمرجح عندي وجوب اتصال التاء بهما عند توافر الشروط.

ومن أخطائه في باب مالم يسم فاعله قوله: «وإن كان ثلاثيا، وأوسطه ألف، قلبت الألف ياء ساكنة، وكسرت ماقبلها، فنقول في: قاد، وساق، وباع، وخاط: قيد الفرس، وسيق البعير، وبيع العبد، وخيط الثوب»[2].

فلم يبين المراحل التي مرت بها هذه الأفعال، حتى استقرت على صورتها النهائية الاستعمالية، وكيف يقلب المرء الألف ياء، ويكسر الفاء؟ فهو ليس من يفعل ذلك؛ لأنه تحكمه قوانين التصريف التي تقول: إن هذه الأفعال تعامل معاملة غيرها، فيضم أولها، ويكسر ما قبل آخرها، فما كان أصل ألفه منها ياء، مثل باع يتحول بالقاعدة إلى بُيع بوزن فُعِل، ثم تهجم كسرةُ العين، وهي

(1) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 113، وتحقيق: د. فائز فارس: 88، 89.
(2) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 114، وتحقيق: د. فائز فارس: 90.

الياء على ضمة الفاء، وهي الباء، فتذهبها، وتحلّ محلها، ويستقر الفعلُ في صورته النهائية الاستعمالية على بِيعَ، وما كان أصل ألفه منها واوا، مثل: قال تحوله القاعدة إلى قُوِلَ بوزن فُعِلَ، ثم تهجم كسرة العين التي هي الواو على ضمة الفاء التي هي القاف، فتذهبها، وتحل محلها، فتقع الواو متوسطة ساكنة، مخففة، مكسورا ماقبلها، فتقلب ياء، ويستقر الفعل في صورته النهائية الاستعمالية على قيل[1].

ومن أخطائه التي وقع فيها غيره أيضاً قوله، في باب ماينوب عن الفاعل، متحدثا عن الفعل من حيث التعدي واللزوم: «أحدها الفعل اللازم، وهو مالايتجاوز الفاعل، نحو: قام، وقعد، وفرح، وفزع، وجزع، وذهب»[2].

وقال، وهو يتحدث عن وسائل تعديته: «وإما بحرف الجر، كقولك في ذهب: ذهبت بزيد؛ أي أذهبته»[3].

والنص الثاني يعني أن جميع الأفعال التي حكم عليها بأنها لازمة في النص الأول متعدية بحرف الجر في نحو: قمت إليه، وقعدت إلى جانبه، وفرحت به، وفزعت منه، وجزعت عليه؛ أي إنه إذا ورد فعل من هذه الأفعال في نص مرة مكتفيا بمرفوعه، حكمنا عليه بأنه لازم، فإن ورد في النص نفسه، وقد تعلق به الجار والمجرور، حكمنا عليه بأنه متعد، وماقاله وجدته عند غيره من النحاة، قال ابن مالك[4]:

وعدِّ لازما بحرف الجرّ   وإن حذف فالنّصبُ للمنجرّ

والذي أذهب إليه أنّ كل فعل من الأفعال المذكورة وما شابهها ملازم للزوم، تعلق به الجار والمجرور أم لم يتعلقا، والمتعدي هو الفعل الناصب لمفعوله

(1) ينظر الممتع في التصريف: 2/ 451.
(2) **شرح ملحة الإعراب،** تحقيق: مركز المدينة: 116، وتحقيق : د. فائز فارس: 92.
(3) المرجعان المذكوران، الصفحتان أنفسهما.
(4) **ألفية ابن مالك**: 28.

مباشرة، ولا بأس من توسط حرف الجر الزائد بينهما كَلَامِ التقويةِ أو غيرها.

وقال في حديثه عن الأفعال المتعدية إلى مفعولين: «وقد يقع المفعول الثاني في هذا القسم جارا ومجرورا، كقولك: اخترت عمرا من الرجال، وجعلت المتاع في الوعاء[1].

وإذا ساغ وقوع الجار والمجرور مفعولا، كما قال في هذا النص، أوكان حرف الجر معديا للفعل، كما قال في النص الذي سبقه، تعيّن أن لاوجود للفعل اللازم في العربية، وتكون جميع الأفعال متعدية، ويعاد النظر، بناء على ادعاء الحريري ومن معه في تقسيم الأفعال من حيث التعدي واللزوم بالقول: إن الفعل في العربية قسمان: متعد وناقص، والفعل المتعدي على ضربين: ضرب متعد إلى مفعوله مباشرة، وضرب متعد إليه بوساطة حرف الجر الأصلي.

ومن زلاته ادعاؤه عند حديثه عن أفعال الشك واليقين عدم جواز حذف أحد المفعولين، فقال: «ولايجوز أن تقتصر على أحد المفعولين، فتقول: حسبت السعر، ولاظننت زيدا، ولكن يجوز أن تقيم أن المفتوحة مع الفعل مقام المفعولين، كقولك: ظننت أن يخرج زيد، وكذلك يجوز أن تقيم لفظة ذلك، وذاك مقام المفعولين، كقولك: ظننت ذلك، وحسبت ذاك»[2].

والحق أن الحذف على إطلاقه جائز لايكاد يسلم منه باب من أبواب النحو، بشرط أن يدل على المحذوف دليل، وألا يترتب على الحذف فساد في المعنى أواختلال في التركيب، ويجوز في هذا الباب، خلافا لما زعمه حذف أحد المفعولين أو كليهما، ومن أمثلة حذف أحدهما قول عنترة[3]:

ولقد نزلتِ، فلا تظنّي غيرَهُ منِّي بمنزلة المُحَبِّ المكرم

(1) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 116، وتحقيق: د. فائز فارس: 92.

(2) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 119، وتحقيق: د. فائز فارس: 96.

(3) البيت لعنترة العبسي، وهو في **شرح الرضي على الكافية**: 2/ 37، و**شذور الذهب**: 378، وشرح ابن عقيل: 2/ 26.

ومن أمثلة حذفهما معا قول الكميت[1]:

بـأَيّ كـتـاب أم بـأيـة سـنـة ترى حبّهم عارا علي، وتحسِبُ؟

ومن أخطائه قوله في باب المصدر الذي عنى به المفعول المطلق: «والمصدر اسم مبهم يقع على القليل والكثير، ولايثنى، ولايجمع؛ لأنه بمنزلة اسم الجنس كالزيت والعسل، والجنسُ لايثنّى، ولايجمع»[2].

وما قاله عن المصدر في بابه في المراجع الصرفية سديد، بيد أن حديثه عنه، على هذا النحو في باب المفعول المطلق غريب، وجدٌّ عجيبٍ، وخطأٌ فادحٌ؛ لأنه يثنى، ويجمع إذا كان دالا على العدد، كقولك: ضربه ضربتين أو ضربات أو كان دالاً على النوع كما في، قولك: سار سَيْرَيْ أحمد البطيء والسريع، وإنما يمتنع تثنيته وجمعه في هذا الباب، إذا كان مؤكدا لعامله، على أنه في هذه المناسبة لابد من التنبيه على أنه قد آن أوان رد القاعدة التي تواضع عليها القدامى التي مؤداها أن المصدر لايجوز تثنيته ولاجمعه؛ لأن الحاجة صارت إلى تثنيته وجمعه ماسة عند خروجه من بابه إلى باب الاسم.

ومن أخطائه في ذا الباب في التمثيل قوله، متحدثاعن أنواع المفعول المطلق: «وإما لتبيين العدد، كقوله تعالى: ﴿فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً﴾[3]، فانتصاب ثمانين على المصدروجلدة على التمييز»[4].

والحق أن ثمانين ليست منصوبة على المفعولية المطلقة، كماادعى، بل إنها منصوبة على أنها نائبة عن المفعول المطلق، فلم يكن دقيقا في تحديد المصطلح، وقد وقع بعض النحاة غيره فيما وقع فيه، لكن في سياق مختلف عن سياقه،

(1) البيت للكميت بن زيد، وهو في **شرح الرضي على الكافية**: 4/ 155، و**شرح ابن عقيل**: 2/ 25.

(2) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 123، وتحقيق: د. فائز فارس: 99.

(3) سورة النور، من الآية: 3.

(4) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 123، وتحقيق: د. فائز فارس: 99.

فهو يستعمل المصطلح في معرض تحديد أنواع المفعول المطلق، وغيره يستعمله في سياق إعراب النائب عن المفعول المطلق.

على أنه عاد، وأعرب لفظ ثمانين نائبا عن المفعول المطلق، عندما قال، متحدثا عما ينوب عن المصدر: «وقد يقام العدد مقام المصدر أيضاً كما بَيّنَاه في قوله تعالى: ﴿فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً﴾»[1]، والفرق بَيّنٌ بين المفعول المطلق ونائبه.

وذهب مذهبا مشكلا في السياق نفسه، عندما قال: «وقد يقع في مسائل باب المصدرحذفان، كقولك: ضربته ضرب زيد عمرا، وتقدير الكلام: ضربته ضربا مثل ضرب زيد عمرا، فحذف في الكلام المصدر الموصوف والصفة المضافة»[2].

فإذا كان مصدرالفعل ضرب المذكور قد حذف مع صفته، وهي لفظ مثل، فما إعراب المصدر ضرب المذكور؟ ليس مفعولا مطلقا بناء على تقديره، والمخرج من هذا المأزق الذي أوجده يكون بإعراب لفظ ضرب المذكور مفعولا به لنعت المصدر المحذوف، الذي يجب تقديره حينئذ بالفعل يماثل فيكون من قبيل النعت الجملة، ويترتب على هذا الادعاء تعديل القاعدة بالقول: إن المفعول المطلق النوعي الدال على التشبيه يجب حذفه وحذف نعته.

وتكررفي هذا الباب خطؤه في الادعاءأن الفعل يقع موقع الحال، عندما قال: «وقد يقع الفعل موقع الحال، إلا أنه إن كان ماضيا، وقع بعد قد، كقولك: جاء زيد قد غنم... ومثال وقوع الفعل المضارع موقع الحال قوله تعالى: ﴿وَلَا تَمْنُن تَسْتَكْثِرُ﴾[3]»[4].

(1) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 124، وتحقيق: د. فائز فارس: 102.
(2) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 124، وتحقيق: د. فائز فارس: 101.
(3) سورة المدثر، الآية: 6.
(4) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 131، وتحقيق: د. فائز فارس: 110، 111.

فالواقع موقع الحال في المثال الذي ذكره هو الجملة الفعلية الماضوية، وليس الفعل الماضي وحده، ويدل المثال الذي أورده هنا والمثالان اللذان ساقهما في باب المبتدإ والخبرعلى أنه كان يعني ما يقول، لأن مرفوع الفعل عند النص على وقوعه وحده خبرا أوحالا لايكون اسما ظاهرا، ويكون ظاهرا عند النص على وقوع الجملة، كما فعل في باب المبتدإ والخبر.

وقال في هذا الباب، متحدثا عن عامل الحال: «والجار والمجرور، كقولك: مررت بزيد راكبا، فتعمل الباء، إذا عنيت أن الراكب زيد لا أنت»[1].

والعامل في هذا المثال عند التحقيق ليس الجار والمجرور معا، على ما ادعاه ولاحرف الجر وحده؛ لأنه يترتب عليه اختلاف عامل الحال وعامل صاحبها، والتصريح بالفعل مر يجعل مثال كون العامل هو شبه الجملة فاسدا، فلامناص من أجل الخروج من المأزق من القول: إن الفعل مر هوالعامل في الجار والمجرور والحال معا، أما مثال الجار والمجرور الصحيح العامل في الحال فهو نحو: محمد في البيت نائما.

ومن أخطائه الإعرابية في هذا الباب قوله: «وقد يجوزأن تقول: هذا زيد قائم، فترفعه على أنه خبر المبتدأ، أوبدل من الخبر، أوخبر مبتدأ محذوف، تقديره هو»[2].

فرفع قائم ضعيف، وإذا قبل، فإن إبدال قائم من زيد غير مسلّم؛ لاشتقاقه، والغالب في البدل أن يكون جامدا، ولأنه لايفهم منه زيد عند الاستغناء به عن المبدل منه، وإعرابه خبرا للمبتدإ غير مُرْضٍ أيضا، بقي جواز كونه خبرا لمبتدإ محذوف بتكلف، وأحسن منه جعل زيد بدلاً من اسم الاشارة، وقائم خبرا للمبتدإ هذا.

---

(1) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 132، وتحقيق: د. فائز فارس: 111، 112.

(2) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 132، وتحقيق: د. فائز فارس: 112.

ومن أخطائه في باب التميز قوله: «ومن في جميع ذلك مقدرة، ألا ترى أنه يحسن أن تقول: رأيت أحد عشر من الكواكب، وعندي قفيزان من البُرِّ، ومنوان من السمن، فإن قلت: عندي رطل زيتا، جازأن تنصب زيتا على التميز، وأن تجره بالإضافة، وأن ترفعه على أنه بدل من رطل»[1].

فكيف يحسن أن يقال: رأيت أحد عشر من الكواكب، إذا كان جر تميز العدد والفاعل المعنى بمن ممنوعا؟ قال ابن مالك[2]:

واجرر بمن إن شئت غير ذي العدد والفاعلَ المعنى كطِبْ نفسا تفد

أما الأوجه الثلاثة التي سوّغها في لفظ زيت، فلايسوغ منها إلا الوجهان الأولان، أما الوجه الثالث فمردود، على ما أراه؛ لأنه لايفهم منه الرطل عند الاستغناء بالبدل عن المبدل منه.

ومن أخطائه في باب الظرف قوله: «وقد نصبت عدة مصادر نصب ظرف المكان، كقولهم في المرتفع: زيد مني مناطَ الثُّريّا، وفي الأنيس المقرب: زيد مني مقعدَ القابلة، وفي المبعد المهان: زيد مني مزجرَ الكلب، فتنصب هذه المصادر انتصاب ظرف المكان، وتقدير الكلام: زيد مني مكان مناط الثريا، ومكان مقعد القابلة، ومكان مزجر الكلب»[3].

وهذه الألفاظ عند النحاة أسماء مكان على وزن مفعل، وقد نصبت شذوذا على الظرفية، خلافا للكسائي الذي يجوزه؛ لأن القياس أن يكون ناصبها مشاركا لها في المادة المعجمية، وإلا وجب جرها بفي، قال ابن مالك[4]:

وشرط كون ذا مقيسا أن يقع ظرفا لما في أصله معه اجتمع

(1) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 134، وتحقيق : د. فائز فارس 113، 114.

(2) **ألفية ابن مالك**: 34.

(3) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 141، وتحقيق: فائز فارس: 121.

(4) **ألفية ابن مالك**: 30.

ومن أخطائه في باب الاستثناء قوله: «ولايخلو حال الكلام قبل أن ينطق المتكلم بإلا من قسمين: أحدهما أن يكون منقطعا، والثاني أن يكون تاما، فإن كان منقطعا مرتبطا بما بعد إلا لم تعمل «إلا» شيئا من الإعراب بل يكون إعراب مابعدها كإعرابه لولم تذكر، وذلك كقولك: ما قام إلا زيد، وما ضربت إلا زيدا، ومامررت إلابزيد»[1].

فقد وضع مصطلح المنقطع موضع مصطلح المفرغ خطأ، لكنه عاد إلى الصواب، من غير تصحيح الخطإ السابق، عندما قال في الباب نفسه: «وإذا قلت: ماقام إلا زيد، فقد أثبت له القيامَ، ونفيته عن غيره، ويسمى هذا القسم الفعل المفرغ لمابعد إلا»[2].

ومن أخطائه في باب الإغراء قوله: «الإغراء: التحضيض على الفعل الذي يخشى فواته، وألفاظه: عليك، ودونك، وعندك، فإذا قلت: عليك زيدا، نصبته على الإغراء، ومعناه: خذ زيدا بقدر علاك، وإذا قلت: عندك عمرا، فالمعنى: خذه من حضرتك، وإذ قلت: دونك بشرا، فمعناه: خذه من قربك، وقوله تعالى: ﴿عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ﴾[3]، ولايجوز تقديم المنصوب بالإغراء على لفظه»[4]، وقوله: «والغالب أن تستعمل هذه الالفاظ في ضمير المخاطب، غير أن على تختص بشيئين: أحدهما إدخالها على ضمير الغائب، والثاني إلحاق الباء بمنصوبها، كما جاء في الخبر «من استطاع منكم الباءة، فليتزوج، ومن لم يستطع، فعليه بالصوم؛ فإنه له وجاء»[5].

والمفهوم من النصين السابقين أن هذا الباب الذي دعاه الإغراء ليس إلاباب أسماء الأفعال؛ لأن الإغراء الاصطلاحي لايتقيد فيه بهذه الألفاظ التي

(1) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 144، وتحقيق: د. فائز فارس: 124.
(2) المرجعان المذكوران، الصفحتان أنفسهما.
(3) سورة المائدة، من الآية: 105.
(4) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 156، وتحقيق: د. فائز فارس: 140.
(5) المرجعان المذكوران، الصفحتان أنفسهما.

ذكرها، ولم يذكر من أسماء الأفعال إلا بعض قسم فعل الأمرالمنقول من شبه الجملة.

ولم يسلم من الخطإ، وهو يتحدث عن اسم فعل الأمر عليك الذي له معنيان: أحدهما تمسك والآخر الزم، والأول لازم، والثاني متعد، ومن الأول قوله[1]:

فعليك بالحَجّاج، لاتَعْدِلْ بِهِ أحدًا إذا نزلت عليك أمورُ

أي تمسك بالحجاج، فالباء ليست زائدة، كما توهم.

وأنكى مما فعل الحريري مافعله الأنباري؛ فقد عقد بابا للإغراء، اشتمل على ماذكره الحريري، وزاد عليه ما يؤكد أنه يعالج اسم الفعل لاباب الإغراء[2].

ومن زلاته الكبرى قوله في باب إن وأخواتها: «وكل مايجوز أن يكون خبرا للمبتدإ يجوز أن يكون خبرا لإن وأخواتها»[3].

وهو ليس بسديد؛ لأن الإنشاء بقسميه الطلبي وغير الطلبي يجوز وقوعه خبرا للمبتدإ، ولايجوز وقوعه خبرا لإن وأخواتها، ماعدا أن المخففة من الثقيلة، فقد جاز وقوع خبرها جملة إنشائية، قال الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد - رحمه الله -: «ولاتدخل هذه الحروف على جملة، يكون الخبر فيها طلبيا أو إنشائيا، فأما قوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ سَآءَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾[4]، وقوله - سبحانه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ﴾[5]، وقول الشاعر[6]:

---

(1) البيت للأخطل، وهوفي ديوانه: 117.

(2) ينظر: **أسرار العربية**: 163 - 167.

(3) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق، مركز المدينة: 158، وتحقيق: د. فائز فارس: 142، 143.

(4) سورة التوبة، من الآية: 9.

(5) سورة النساء، من الآية: 58.

(6) لم أجد هذا البيت في المراجع التي اطلعت عليها، ولم أقف له على قائل.

إن الـذيـن قـتـلـتـم أمـس سـيّـدهـم لاتـحـسـبـوا لـيـلـهـم عـن لـيـلـكـم نـامـا

فإنها على تقدير قولٍ محذوفٍ، يقع خبراً لإن، وتقع هذه الجملة الإنشائية معمولة له، فيكون الكلام من باب حذف العامل، وإبقاء المعمول، والتقدير: إن الذين قتلتم سيدهم مقول في شأنهم: لاتحسبوا... إلخ، وكذلك الباقي، هكذا قالوا، وهو عندي تكلف، والتزام ما لا لزوم له، ويستثنى من ذلك عندهم أنّ المفتوحة، فإنها انفردت بجواز وقوع خبرها جملة إنشائية، وهو مقيس فيما إذا خففت، نحو: قوله تعالى: ﴿وَأَنْ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَدِ ٱقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ﴾[1]»[2].

ومن زلاته الكبرى قوله في باب كان وأخواتها: «وكل ماجاز أن يقع خبرا للمبتدإ، وقع خبرا لكان وأخواتها»[3].

وهو غير سديد؛ لأن الإنشاء الطلبي في هذا الباب لايقع خبرا، فلايجوز أن يقال: كان محمد اضرب، أولاتضرب، أو كان محمد ليته أمين أو نحوه، والعجيب أن تخلو المراجع النحوية التي اطلعت عليها من التنبيه على هذا المنع.

ومن أخطائه في هذا الباب قوله، متحدثا عن كان الزائدة: «والرابع أن تأتي زائدة، كقوله تعالى: ﴿كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِى ٱلْمَهْدِ صَبِيًّا﴾[4] وانتصاب صبيا أتى إلا أنه على الحال، لا أنه خبر كان، وإلا فكل من كان في المهد صبي فكان هاهنا زائدة؛ إذ تقدير الكلام: كيف نكلم من في المهد صبيا»[5]. وعندي أن المعنى لايفسد بجعل كان هنا ناقصة، وصبيا خبرها، على أنه إذا قبل ادعاؤه أن صبيا حال أمكن جعل كان تامة؛ وصبيا حالا من فاعلها، وهو أحسن من اللجوء إلى تقدير فعل محذوف يتعلق به شبه الجملة في المهد، وكان الأولى أن يتمثل بمثال تكون فيه كان زائدة قياسا مطردا، لا يتطرق إليه الشك، كما في قولك: ماكان أعظمَ خُلُقَ الرَّسُول!

---

(1) سورة الأعراف، من الآية: 185.
(2) **منحة الجليل**، 1/ 160.
(3) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 162، وتحقيق: د. فائز فارس: 146.
(4) سورة مريم، من الآية: 29.
(5) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 164، وتحقيق: د.فائز فارس: 148.

ومن أخطائه في هذا الباب قوله، متحدثا عن ليس: «اعلم أن ليس فعل لانظيرله في الأفعال؛ إذ لايوجد فعل ثلاثي، ثانيه ياء ساكنة سواها، وقد خصت بزيادة الباء في خبرها، كما قال تعالى: ﴿أَلَسۡتُ بِرَبِّكُمۡۖ﴾[1] فالجار والمجرور خبر ليس، وهما في موضع نصب، وقد تزاد هذه الباء أيضاً في كان، إذا دخل عليها ما، كقولك: ما كان زيد بخارج»[2].

وفي قوله السابق ثلاثة أخطاء: **أولها**: ادعاؤه انتفاء فعل ثلاثي غيرها ثانيه ياء ساكنة، وهو محجوج بكل فعل ثلاثي أجوف مبني للمجهول، مثل: قيل، وبيع، وخيف، **وثانيها**: زعمه أنها مختصة بزيادة الباء في خبرها، وما لبث أن نقض قوله باستدراك دخول الباء على خبركان المسبوقة بما، وكان عليه أن يقول: كان المنفية، **وثالثها**: الادعاء أن حرف الجر الزائد الباء ومدخوله في محل نصب خبر ليس، والصواب أن الباء حرف جر زائد، ومدخولها خبر ليس، مجرور لفظا، منصوب محلا، على الاختصار، أو خبر ليس منصوب، وعلامة نصبه الفتحة المقدرة على آخره، المانع من ظهورها اشتغال المكان بحركة حرف الجر الزائد.

ومن أخطائه في باب النداء قوله: «ولايجوز أن تقول: يا اللهم، اغفر لي لئلا يجمع بين العوض والمعوض منه، إلا أن يضطر شاعر إليه، كقول الراجز[3]:

إنـــي إذا مـــا حــــدث ألـــمـــا

أقـول: يـا الـلـهـم يـا الـلـهـمـا

والأصل في ذلك: يا ألله، أم؛ أي اقصد بالرحمة»[4].

(1) سورة الأعراف، من الآية: 172.

(2) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة165، وتحقيق: د. فائز فارس149.

(3) البيتان مجهولا القائل، وهما في **المقتضب**: 4/ 242، **والإنصاف**: 1/ 76، **وشرح الرضي على الكافية**: 1/ 384.

(4) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق، مركز المدينة: 170، وتحقيق: د. فائز فارس: 155.

وفي قوله السابق خطآن: **أولهما**: زعمه أن البيتين منظومان على بحر الرجز، وهما منظومان على مشطور السريع، وكون الشعر السابق بيتا واحدا منظوما على الرجز التام المصرّع بعيد؛ لأن هذا الشعر سبقه قوله:

إن تـغـفـر الـلـهـم تـغـفـر جـمّـا

وأيّ عـــبـــد لـــك لا ألـــمّـــا

فتصريع بيتين متتالين، على جوازه غيرمألوف، والأنسب الذي يجاري المألوف أن يكون المجموع أربعة أبيات منظومة على مشطور السريع.

وثانيهما: وقوعه في التناقض، عندما جعل في أول كلامه الميم المشددةعوضا من يا إلاأن الشاعر قدجمع بينهما؛ اضطرارا، وهو مذهب البصريين، وختم كلامه بمذهب الكوفيين الذين يزعمون أن الميم المشددة ليست عوضا عن حرف النداء، وإنما هي بقية جملة: يا ألله أمنا بخير[1].

ومن أخطائه في باب الترخيم قوله: «ثم اعلم أنه ليس كل منادى يجوز ترخيمه، بل يختص الترخيم بالاسم المنادى المعرفة الرباعي فصاعدا، فأما الاسم النكرة، والاسم المضاف، والاسم المطوّل، فلايجوز ترخيمه»[2] وقوله في الباب نفسه، مؤكدا قوله السابق: «وقدذكرنا أن ترخيم الاسم النكرة لايجوز، فلايجوز أن يقال: ياعال في ترخيم عالم، ولاياراك في ترخيم راكب»[3].

والمفهوم مما قاله أن ترخيم النكرة ممنوع، وليس بسديد؛ لأن ترخيم النكرة المقصودة جائز مهما يكن عدد أحرفها، بشرط أن تكون مختومة بالتاء، فإن لم تكن كذلك، فإنها لاترخم إلا على سبيل الشذوذ، فيقال في ترخيم شاة: ياشا، وفي ترخيم كرة: ياكر، قال الشاعر[4]:

---

(1) ينظر: **الإنصاف في مسائل الخلاف**: 211، 212.

(2) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة، وتحقيق: د. فائز فارس: 161.

(3) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 174، وتحقيق :د. فائز فارس: 165.

(4) البيتان للعجاج، وهما في **المقتضب**: 4/ 260، و**ضرائر الشعر** 154، و**شرح الرضي على الكافية**: 1/ 342.

جـاريَ، لاتـسـتـنـكـري عـذيـري

سـيـري، وإشـفـاقـي عـلـى بـعـيـري

ومن أخطائه في باب التصغير قوله، متحدثا عن علة إلحاق التاء في آخر المصغر الثلاثي المؤنث: «والعلة في إدخال هذه الهاء في تصغير الثلاثي المؤنث أن تصغير الاسم يجري مجرى وصفه بالصغر، فكما أنك تقول: قدر صغيرة، بإلحاق الهاء في الصفة كذلك وجب مجيء الهاء في التصغير»[(1)].

ويلزم من تعليله أن تلحق الهاء آخر كل مؤنث، وإن زادت أحرفه على الثلاثة، فيقال، وفقا لمذهبه في تصغير سعاد: سعيدة، وفي تصغير سهام: سهيمة، وفي تصغير زينب: زيينبة، وهلم جرا.

ومن أخطائه في هذا الباب قوله، متحدثا عن تصغير الاسم الرباعي الذي ثانيه حرف علة: «وإن كان ثانيه ياء، بقيت، كقولك في تصغير زينب: زيينب»[(2)].

وماذهب إليه ليس بصحيح، وهو محجوج بنحو: تصغير ميسم على مويسم، وتصغير ميزر على مؤيزر بإرجاع الياء إلى أصلها، وغيرهما.

ومنها في الباب نفسه قوله: «فإن كانت هذه الياء مشددة، خففت في التصغير؛ لئلاتجتمع ثلاث ياءات، كقولك في تصغير سيد، ولين: سييد، ولیين»[(3)].

ويترتب على ماذهب إليه التباس مشدداالياء بمخففها، لأن كل ما جاء من الصفات المشبهة على وزن فيعل من الأجوف، يجوز فيه التشديد والتخفيف، فيقال في ميّت: مَيْت، وفي هيّن: هَيْن، وفي ليّن: لَيْن.

ومن أخطائه النحوية في هذا الباب قوله: «فانظر إلى الاسم، هل جمع جمع

(1) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 179، وتحقيق: د.فائز فارس: 167.
(2) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 181، وتحقيق: د. فائز فارس: 169.
(3) المصدرن المذكوران، الصفحتان أنفسهما.

تكسير أم لا؟»[1] والصواب أن يضع الهمزة موضع هل؛ لأن هل لاتكون إلا لطلب التصديق، فلاتكون لطلب التصور، قال ابن هشام، متحدثا عن الهمزة: «ترد لطلب التصور، نحو: أزيد قائم أم عمرو؟ ولطلب التصديق، نحو: أزيد قائم؟ وهل مختصة بطلب التصديق، نحوهل قام زيد؟ وبقية الأدوات مختصة بطلب التصور، نحو: من جاءك؟ وماصنعت؟ وكم مالك؟ وأين بيتك؟ ومتى سفرك؟»[2].

وقد وقع في هذا الخطإ كثير من النحاة.

ومن أخطائه في هذا الباب قوله: «وأما الأسماء السداسية والسباعية، فيحذف في تصغيرها مافيها من حروف الزيادة، كقولك في تصغير مستخرج: مخيرج؛ لأن السين والتاء جميعا زائدتان، وعلى هذا فقس»[3].

والصواب أن أحرف الزيادة لاتحذف كلها، والدليل بقاء الميم في المثال الذي ساقه، وبقاء التاء والألف المنقلبة ياء في تصغير استخراج على تخيريج، وبقاء النون والألف المنقلبة ياء في تصغيرانطلاق على نطيليق.

ومن أخطائه التعليلية في باب النسب على ماأراه، وربما شاركه فيها غيره قوله: «فإن كان ثاني الاسم مكسورا، فتح في النسب، كقولك في النسبة إلى النمر: نمري، بفتح الميم؛ والسبب الموجب فتحها استثقالهم؛ إذ لوكسرت، توالى كسرتان، بعدهما ياء مشددة تقدر بياءين»[4] وقوله، متحدثا عن حكم النسبة إلى المقصور: «وإنما لم تقلب هذه ياء، كما قلبت في التثنية؛ لئلا تتوالى الياءات»[5].

(1) **شرح ملحة الإعراب،** تحقيق: مركز المدينة: 183، وتحقيق : د. فائز فارس: 171.
(2) مغني اللبيب: 21.
(3) **شرح ملحة الإعراب،** تحقيق: مركز المدينة: 187، وتحقيق: د. فائز فارس: 175.
(4) **شرح ملحة الإعراب،** تحقيق: مركز المدينة: 190، وتحقيق : د.فائز فارس: 179.
(5) المصدران المذكوران، الصفحتان أنفسهما.

ويرد زعمه نحو: فرحيين؛ فقد توالى بعدكسرة الحاء ياءان: الأولى مشددة مقدرة بياءين، والثانية مخففة.

ولايمكن دفع توالي كسرتين، بعدهما ياء مشددة مقدرة بياءين في كل اسم فاعل منسوب، مشتق من مصدر الفعل الزائدة أحرفه على الثلاثة، نحو: منطلقي، بل قد تكون بعدهما ثلاث ياءات، مثل: منطلقيين مجموعا جمع مذكر سالما، أما في اسم الفاعل المشتق من مصدرالفعل الرباعي الأجوف الذي على وزن أفعل المجموع جمع مذكر سالما، مثل: المنيرين، فإن فيه الثاني المكسور تليه ياء، بعدها الرابع المكسور تليه ياء، وكفى بهذه الأمثلة دحضا وتسفيها لهذه العلة أيا كان مدعيها.

ومن أخطائه في هذا الباب قوله: «وكذلك المقصور إذا كان على وزن مفعل، نحو: مغزى، وملهى تقلب ألفه واوا في النسب، فأما ما كان على وزن فعلى، نحو: دنيا، وموسى، وبشرى، أو كان على وزن فعلى، نحو: عيسى، جاز في النسب إليه ثلاثة أوجه: أحدها: دنيي، وموسي، وعيسي، والثاني: دنيوي، وموسوي، وعيسوي، والثالث - وهو أضعفها -: دنياوي، وموساوي، وعيساوي»[(1)].

فالمفهوم من النص السابق أن ماكان من المقصور على وزن مفعل لايجوز فيه إلا وجه واحد هو قلب الألف واوا، وهو غير سديد؛ إذ تجوز فيه الأوجه الثلاثة الجائزة في غيره، وقد نقض في هذا النص ادعاءه منع توالي ياءات النسبة إلى دنيا، فقد توالت فيها ياء مخففة مكسورة، وياء مشددة، وكان عليه، وهويعلل على هواه، أن يثبت صحة تعليله بالقول: إنه لايجوز في النسبة إلى دنيا إلا وجهان، دنيوي، ودنياوي، وقد نقض العلة في الباب نفسه بقوله: «فأما ما آخره ياء مشددة، مثل: عليّ، وغنيّ فالأفصح أن تقلب ياؤه واوا، فتقول:

---

(1) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 190، وتحقيق: د. فائز فارس: 179، 180.

علوي، وغنوي، ويجوز على ضعف عليي، وغنيي»[(1)].

ولم يحدد في الوجه الذي جوزه على ضعف أمشددة الياء الواقعة قبل ياء النسبة أم مخففة؟

ومن أخطائه في هذا الباب قوله، متحدثا عن حكم النسب إلى ماكان على وزن فعيلة أو فعيلة بعد أن قرر حذف الياء: «إلا أن يكون ثاني فعيلة أو فعيلة واوا، فتقر الياء، كقولك في النسب إلى حويزة وطويلة: حويزي وطويلي»[(2)].

وإقرار الياء في النسبة إلى طويلة محتوم؛ لأنه يترتب على حذفها قلب الواو ألفا، أما في النسبة إلى حويزة فليس بلازم؛ إذ يمكن حذفها مع سلامة الواو من القلب.

ومن أخطائه في باب التوكيد قوله، متحدثا عن كلا وكلتا: «وليست الألفان فيهما ألفي تثنية، بل صيغ لفظهما؛ لتأكيد المثنى، ويكون الخبر عنهما مفردا، فتقول: كلا الرجلين قائم وكلتا الهندين قائمة، ولاتقل: قائمان، ولاقائمتان، ومنه قوله تعالى: ﴿كِلْتَا ٱلْجَنَّتَيْنِ ءَاتَتْ أُكُلَهَا﴾[(3)]، فأفرد الخبر، ولم يقل: آتتا»[(4)].

وادعاؤه أن ألفيهما ليسا ألفي تثنية مردود عليه؛ لأن الياء تخلف الألف في حالتي النصب والجر، أما زعمه أن الإخبار عنهما لايكون إلا بالمفرد فتدحضه الشواهد التي منها قوله[(5)]:

كلاهما حين جدّ الجريُ بينهما   قد أقلعا، وكلا أنفيهما راب

---

(1) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 191.، وتحقيق: د. فائز فارس: 180.

(2) المرجعان المذكوران، الصفحتان أنفسهما.

(3) سورة الكهف، من الآية: 33.

(4) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 194، وتحقيق: د.فائز فارس: 184.

(5) البيت للفرزدق، وهو في **الخصائص**: 2/ 421، و**الإنصاف**: 2/ 747، و**مغني اللبيب**: 269.

فقد راعى اللفظ في قوله: «راب»، وراعى المعنى في قوله: أقلعا.

وقد جعل الياء في حالتي النصب والجر منقلبة عن الألف في قوله في الباب نفسه: «وإن أضيفا إلى اسم مضمر ثبتت ألفهما في الرفع، وانقلبت ياء في النصب»[1].

وليس هذا موضعا من مواضع قلب الألف ياء؛ فالألف فيهما علامة الرفع، والياء فيهما علامة النصب أو الجر، والذي يذهب هذا المذهب عليه أن يدعي أن الضمة قلبت سكونا في نحو: لم يضرب، وقلبت فتحة في نحو: لن يضرب، وهلم جرا.

ومن أخطائه التمثيلية في باب النعت قوله: «وتختص أسماء الإشارة بأن تليها الصفة المعرفة بالألف باللام، مثل: هذا الرجل، وتلك الدار»[2].

ولايمكن أن يكون كل من الرجل والدار في هذين المثالين نعتا؛ لكونهما جامدين، بل إن كلامنهما بدل من اسم الإشارة.

ومن أخطائه في باب النعت قوله: «وقد يقع الفعلان الماضي والمضارع موضع الصفة النكرة، كقولك: رأيت نجما طلع، وأقبل رجل يضحك»[3].

وهذه هي المرة الثالثة التي يرتكب فيها مثل هذا الخطإ، فقد سبق أن وقع فيه في بابي المبتدإ والخبر والحال، وتكراره في الأبواب الثلاثة من غيرأن يكون الفاعل اسما ظاهرا دليل على أنه كان يعني مايقول على مابينت، وأنه يميزالجملة من الفعل؛ لأنه عندما قصد الجملة في مناسبة سابقة، جاء بالفاعل اسما ظاهرا.

على أنه في هذا الباب قدسلك مسلكا مختلفا، عندما مثّل للنعت الواقع جملة بقوله: «وتوصف النكرة أيضاً بالجمل، كقولك: جاء رجل ضاحكة سنه،

(1) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 194، وتحقيق: د. فائز فارس: 184.
(2) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 196، وتحقيق: د. فائز فارس: 186.
(3) المصدران المذكوران، الصفحتان أنفسهما.

وجاء رجل أشقر وجهه، وجاء رجل إن تكرمه يضحك»[1].

فقد جعل الجملة النعتية في المثالين الأولين اسمية، إلا أنها محتملة فيهما لأن تكون من قبيل النعت السببي؛ بسبب تقديم الخبر فيهما على المبتدإ، وكان يمكنه منع تطرق الاحتمال، لوقدم المبتدأ على الخبر، وقد قيل: إن الدليل إذا تطرق إليه الاحتمال، سقط به الاستدلال، أما المثال الثالث فسديد، بيد أن جملة النعت وقعت شرطية؛ أي إن مجموع أداة الشرط وجملتي الشرط والجواب في محل رفع نعت لرجل.

ومن أخطائه التمثيلية في هذا الباب قوله: «ومتى كانت الصفة للمدح أو الذم، جاز أن تتبع الموصوف في إعرابه، وجازأن تخالفه، على تقدير إضمار عامل فيها، وعلى ذلك حملت القراءتان: ﴿وَٱمۡرَأَتُهُۥ حَمَّالَةَ ٱلۡحَطَبِ﴾[2]، برفع حمالة على أنه خبر المبتدإ، أوبنصبها على تقدير أعني حمالة الحطب، ويكون خبرها مابعدها»[3].

وما زعمه ليس بصحيح؛ لأن حمّالة نكرة، وامرأة معرفة؛ فلاتكون حمالة نعتا بحسب الأصل، بل هي بدل أو عطف بيان، ويجوز في كل منهما القطع.

ومن أخطائه في هذا السياق ادعاؤه أن «الطيبون» في رواية الرفع في قول الخرنق بنت بدر[4]:

لايبعدن قومي الذين هم ... سَمّ العداة، وآفة الجزر

النّازلين بكل معترك ... والطّيبون معاقد الازر

(1) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 196، وتحقيق: د. فائز فارس: 187.

(2) سورة المسد، من الآية: 4.

(3) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 196، وتحقيق: د.فائز فارس: 187.

(4) البيتان للخرنق بنت بدر، وهما في **الإنصاف**: 2/ 468، و**شرح الرضي على الكافية**: 2/ 323.

صفة[1] وهو قول فاسد، فكيف يكون صفة، وقد سبقته الواو، والصواب أنه خبر لمبتدإ محذوف، والجملة الاسمية استئنافية، لامحل لها من الإعراب، وإنما يصلح لأن يكون معطوفا، عند ارتفاع لفظ «النازلون»، لكن بعد قطعه عن المنعوت لم يصح عطف «الطيبون» عليه، وإنما هو من قبيل قطع المعطوف عن المعطوف عليه؛ لأن قطع التابع كما هو معروف جائز في جميع التوابع، ماعدا التوكيد.

وهنا يحسن التنبيه على مسألة تخفى على كثير من المعربين، وهي قطع إحدى المعطوفات المتعددة، فإن كان المعطوف المقطوع متوسطا، تحولت واو العطف إلى واو اعتراضية، كما في قوله عز من قائل: ﴿لَّٰكِنِ ٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ مِنۡهُمۡ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ يُؤۡمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبۡلِكَۚ وَٱلۡمُقِيمِينَ ٱلصَّلَوٰةَۚ وَٱلۡمُؤۡتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ﴾[2]، فالواو السابقة للمقيمين عاطفة بحسب الأصل، عندما كان اللفظ الذي بعدها مرفوعا غير مقطوع، لكنها بعد القطع تحولت إلى واو اعتراضية، والجملة التي بعدها معترضة، لامحل لها من الإعراب، وإن كان المعطوف المقطوع آخرا، فإن الواو العاطفة تتحول إلى واو استئنافية، كما في قولك: نجح الطالب العربي، والألماني، والهندي، فالواو السابقة للهندي في حالة نصبه استئنافية، والجملة الواقعة بعدها استئنافية، لامحل لها من الإعراب، وقد كانت هذه الواو قبل قطع الهندي إلى النصب عاطفة.

ومن أخطائه في باب عطف البيان قوله: «اعلم أن كل ما وقع عطف بيان، جاز أن يكون بدلا»[3].

وهو قول غير سديد، بناء على مذهب الجمهور الذي يرى أن البدل على نية تكرار العامل، ويترتب على هذا المذهب تعين إعراب الاسم بدلا في بعض

---

(1) ينظر: **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 197.

(2) سورة النساء، من الآية: 162.

(3) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 198، وتحقيق: د. فائز فارس: 188.

المواضع، وتعين إعرابه عطف بيان في مواضع أخرى، ويجب إعراب الاسم بدلاإذا كان التابع مبنيا، وكان المتبوع منادى، كقوله[1]:

أأبا يزيد خليل، إن أخطأت فالمسؤول غيري، والعدو الجاني

ومن أمثلة وجوب إعراب الاسم عطف بيان قوله[2]:

سعيد بغى عمرو أخوه، فلاتلم سعيدا أخا عمرو كثير المثالب

ومن الأمثلة أيضاً قوله[3]:

أيا أخوينا عبد شمس ونوفلا أعيذكما بالله أن تحدثا حربا

ومنها أيضاً قول الآخر[4]:

أنا ابن التارك البكري بشر عليه الطير ترقبه وقوعا

ومن أخطائه اللغوية قوله في باب حروف العطف، متحدثا عن الفاء: «وقد تقع للتسبب، كقولك: ضربته، فبكى»[5] والصواب وضع السببية أو السبب موضع التسبب.

ومن أخطائه في هذا الباب قوله،متحدثا عن أو، مبينا أن من معانيها الإبهام: «وعليه حمل قوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَـٰهُ إِلَىٰ مِاْئَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾[6]»[7].

ولايقبل هذا الاحتمال إلا على تقديرعطف جملة يزيدون على المفرد مائة، والذي في كتب النحو التي اطلعت عليها أن أو هنا ليست عاطفة، بل هي

(1) البيت من نظم الباحث.
(2) البيت من نظم الباحث.
(3) البيت لطالب بن أبي طالب القرشي، وهو في **همع الهوامع**: 5/ 193.
(4) البيت للمرار بن سعيد بن نضلة الفقعسي، وهو في **شرح الرضي على الكافية**: 2/ 234، و**شرح شذور الذهب**: 436.
(5) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة199، وتحقيق: د. فائز فارس: 190.
(6) سورة الصافات، الآية: 147.
(7) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 200، وتحقيق: د. فائز فارس: 191.

حرف إضراب، والجملة بعدها استئنافية، لامحل لها من الإعراب، على حد قول الشاعر[1]:

ماذا ترى في عيال قد برمت بهم   لـم أحـص عـدّتـهـم إلا بـعـدّاد
كـانـوا ثـمـانـيـن أوزادوا ثـمـانـيـة   لـولا رجـاؤك قـد قـتّـلـت أولادي

ومن أخطائه، وأخطاء غيره على ماأرتئيه قوله في هذا الباب: «ومثله قوله تعالى: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ بَرِيٓءٌ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ وَرَسُولُهُۥ﴾[2]، فمن نصب رسوله، جعله عطفا على اسم الله تعالى، ومن رفعه، جعله على الموضع؛ لأن موضعه الابتداء، وإنما طرأت أن عليه، والعطف على اللفظ أحسن»[3].

وهذا الذي ذهب إليه وَبعضَ النحاة من الادعاء أنه في حالة الرفع معطوف على الموضع مردود عندي، والصواب جعله مبتدأ محذوف الخبر؛ لدلالة خبر أن عليه، والعطف من قبيل عطف جملة على جملة؛ لأن هذا الوجه يفتح باب طروء العامل على المعمول؛ فيجوز قياسا على ماادعوه القول: ظننت عليا قادما وسعيد، وكان أحمد واعيا ويقظ.

وعطف رسول على اسم الجلالة في حالة النصب ليس بسديد عند التحقيق؛ لأنه يترتب عليه انتفاء المطابقة؛ بين اسم أن وخبرها، والصواب أن يكون لفظ رسول معطوفا على اسم أن بشرط أن يكون لفظ بريء المحذوف معطوفا على لفظ بريء المذكور، أو يكون لفظ رسول اسم أن المحذوفة والخبر محذوف؛ لوجود مايدل عليه.

ومن أخطائه في باب الممنوع من الصرف جعله الصفة المختومة بالألف والنون والمعدولة في العدد نحو: أحاد وثلاث مما منع من الصرف؛ لعلة واحدة

(1) البيتان لجرير، وهما في **شرح ابن عقيل**: 3/ 105.
(2) سورة التوبة، من الآية: 3.
(3) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة، وتحقيق: د. فائز فارس: 194.

قائمة مقام علتين كصيغة منتهى الجموع، والمختوم بألف التأنيث المقصورة أوالممدودة[1].

والذي عليه النحاة أن كلا النوعين ممنوع من الصرف؛ لاجتماع علتين مانعتين للصرف فيه هما: الوصفية والعدل في نحو: أحاد وثلاث، والوصفية وزيادة الألف والنون في نحو: سكران وعطشان.

ومن أخطائه في ذا الباب جعله الصفة التي على وزن أفعل الذي مؤنثه فعلاء والذي مؤنثه الفعلى[2] والصفة التي على وزن فعلان الذي مؤنثه فعلى[3] والعدد المعدول: مثل: أحاد وثلاث[4] مما لاينصرف في حالتي التنكير والتعريف، وليت شعري كيف تكون هذه الصفات ممنوعة من الصرف على رأي إذا كانت مضافة أو محلاة بأل المعرفة؟

ويظهر التناقض جليا في قوله: «فإن أضيف ما لا ينصرف، انصرف، كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾[5]، فكسر النون في الجر للإضافة، وهكذا إن عرّف بالألف واللام، انصرف، كقولك: نظرت إلى الأحمر»[6].

ومن أخطائه في باب الضرورة الشعرية استشهاده على صرف مالا ينصرف بقول الشاعر[7]:

---

(1) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 202، وتحقيق: د. فائز فارس: 196.

(2) ينظر: **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 203، 204، وتحقيق: د. فائز فارس: 195.

(3) ينظر: **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 204، وتحقيق: د. فائز فارس: 195.

(4) ينظر: **شرح ملحة الإعراب** تحقيق: مركز المدينة: 205، وتحقيق: د. فائز فارس: 195.

(5) سورة التين، الآية: 4.

(6) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة، وتحقيق: د. فائز فارس: 205.

(7) ينظر **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 215، وتحقيق: د. فائز فارس: 207، والبيت لمحرز بن مكعبر الضبي، وهو في **الكامل**: 108، 110، **وأسرار البلاغة**: 383.

كأن دنانيرا على قسماتهم وإن كان قد شفّ الوجوه لقاء

والإتيان باللفظ غير منصرف على ماتقضيه قواعد هذا الباب لايختل به الوزن، إلا أن التفعيلة الثانية من تفعيلات الصدر حينئذ تكون مكفوفة على مفاعيل.

ومنها استشهاده فيه على جواز قطع همزة الوصل بقوله[1]:

لتسمعنّ وشيكا في ديارهم أللـه أكبر، يا ثارات عثمانا

وهمزة أل في اسم الله تعالى يجوز قطعها ووصلها في النداء وغيره.

ومنها استشهاده فيه على جواز تأنيث المذكر بقول الشاعر[2]:

لمّا أتى خبرُ الزبير تواضعت سور المدينة، والجبال الخشّع

واتصال التاء بالفعل تواضع؛ لغير اضطرار؛ لأن لفظ سور اكتسب التأنيث من المضاف إليه، وهو لفظ المدينة، على حد قوله[3]:

مشين كما اهتزّت رماح تسفّهت أعاليَها مرُّ الرياح النواسم

ومنها استشهاده في هذا الباب على حذف التنوين بقول أبي الأسود الدؤلي[4]:

فألفيته غير مستعتب ولاذاكر الـلـه إلا قليلا

(1) ينظر **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 216، وتحقيق: د. فائز فارس: 208، والبيت لحسان بن ثابت، وهو في ديوانه: 469.

(2) ينظر **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 216، وتحقيق: د. فائز فارس: 209، والبيت لجرير، وهو في **المقتضب**: 4/ 197، و**شرح الرضي على الكافية**: 2/ 215.

(3) البيت لذي الرمة غيلان بن عقبة، وهو في **شرح ابن عقيل**: 3/ 24.

(4) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة 217، وتحقيق د. فائز فارس: 211، والبيت لأبي الأسود الدؤلي، وهو في **المقتضب**: 1/ 19، 20، و**الإنصاف**: 2/ 659، و**شرح الرضي على الكافية**: 4/ 483، و**ضرائر الشعر**: 105.

وحذفه؛ للفرار من التقاء الساكنين، على حدّ حذفه من العلم المتلو بلفظ ابن مضاف إلى علم هو أب للأول في النظم والنثر، وحذف نون التوكيد الخفيفة، إذا وليها ساكن، ويمكن القول: إن حذف التنوين في البيت شاذ؛ لثبوت حذف نون المثنى وجمع المذكر السالم غير المضافين في السعة والاختيار، في المنثور المسموع عن العرب والتنزيل العزيز.

ومنها استشهاده على معاملة الفعل المعتل اللام المجزوم معاملة الصحيح بقول الشاعر[1]:

ألم يأتيك، والأنباء تنمي بما لاقت لبون بني زياد

والشاعر ليس مضطرا؛ فكان يمكنه معاملة الفعل "يأتي" معاملة الفعل الناقص، من غير اختلال وزني، إلا أن أولى تفعيلات الصدر تكون منقوصة، على مفاعيل.

ومنها استشهاده على عدم ظهور الفتحة على الواو والياء بقول عامر بن الطفيل[2]:

فما سوّدتني عامر عن وراثة أبى الله أن أسمو بأم ولا أب

وقول غيره[3]:

تركن راعيهن مثل الشن

وليس هذا من قبيل الضرورة؛ لوروده في التنزيل، قال تعالى: ﴿مِنۡ أَوۡسَطِ

(1) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة 217، وتحقيق: د. فائز فارس: 211، والبيت لقيس بن زهير، وهو في **الإنصاف**: 1/ 30، و**شرح الرضي على الكافية**: 4/ 64، و**ضرائر الشعر**: 45.

(2) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 217، وتحقيق: د. فائز فارس: 212، والبيت لعامر بن الطفيل، وهو في **ضرائر الشعر**: 90، وشرح شواهد الشافية: 4/ 404.

(3) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 218، وتحقيق: د. فائز فارس: 212، والبيت مجهول القائل، وهو في المحتسب: 1/ 126، 290.

مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ﴾[1]، وقد فصلت القول في هذه المسألة عند نقدي للمنظومة.

ومنها في هذا الباب قوله: ويجوز في إشباع حركات الإعراب حتى تصير الحركة حرفا، كقول القائل[2] إشباع الفتحة:

أأنت من الغوائل حين تدعى ومن ذمّ الرجال بمنتزاح

والفتحة هنا ليست حركة إعراب، كما زعم، ويروى بالواو بدل همزة الاستفهام، وترمى بدل تدعى.

ومنها في هذا السياق استشهاده على إشباع الكسرة بقول الشاعر[3]:

تنفي يداها الحصى في كل هاجرة نفي الدراهيم تنقاد الصياريف

قال الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد: «الدراهيم: جمع درهم، زيدت فيه الياء، كما حذفت من جمع مفتاح في قوله تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ﴾[4]... وقيل: لا حذف، ولا زيادة، بل مفاتح جمع مفتح، ودراهيم جمع درهام»[5].

وعلى القولين الياء ليست إشباعا للكسرة؛ فيسقط استشهاده بهذا البيت.

ومنها في هذا الباب أيضاً استشهاده بقول إبراهيم بن هرمة[6]:

وأنني حيثما يثني الهوى بصري من حيثما سلكوا، أدنو، فأنظور

---

(1) سورة المائدة، من الآية: 89.

(2) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 218، وتحقيق: د. فائز فارس: 213، والبيت لإبراهيم بن هرمة، وهو في **الإنصاف**: 1/ 255، وأسرار العربية: 35، و**ضرائر الشعر**: 32.

(3) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 218، والبيت للفرزدق، وهو في **المقتضب**: 2/ 258، و**الإنصاف**: 1/ 27، و**شرح الرضي على الكافية**: 2/ 261.

(4) سورة الأنعام، من الآية: 59.

(5) منحة الجليل: 3/ 47.

(6) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 218، وتحقيق: د. فائز فارس: 213، والبيت لإبراهيم بن هرمة، وهو في **الإنصاف**: 1/ 24، و**ضرائر الشعر**: 35، و**شرح الرضي على الكافية**: 1/ 78.

ونقل عن أبي العلاء أن أنظور لغة طيىء في أنظر[1] وعن أبي زيد أن لغة طيىء نظرت، أنظور[2].

ومنها استشهاده في هذا السياق بقوله[3]:

كـالـلـذ تـزبـىّ زُبـيـة فـاصـطـيـدا

واللّذ: لغةٌ في الذي، كما جاء في المعجمات، وبعض كتب النحو.

ومنها استشهاده في هذا الباب بقول الشاعر[4]:

فإن الذي حانت بفلج دماؤهم   هم القوم كل القوم، يا أم خالد

وقول غيره[5]:

أبـني كـليـب، إن عـمّـيّ الـلـذا   قـتـلا الـمـلـوك، وفككـا الأغـلالا

وليس حذف النون بضرورة، لثبوت حذفها لغير إضافة على مابينت في المنقول من كلام العرب المنثور والقرآن الكريم، فإذا لم يقبل حذفها على أنه لغة فليقبل على أنه من النادر؛ لأن ماوقع في النثر بقلة ووقع في الشعر لايكون من قبيل الضرورة، وإنما من القليل أومن قبيل اللغة، وماوقع في الشعر وحده يكون من قبيل الضرورة، هذا هو المقياس عندي، ولاالتفات إلى قول من قال: إن الضرورة هي ماوقع في الشعر مما لايجوز وقوعه في النثر، اضطر إليه الوزن أم

---

(1) **ضرائر الشعر**: . 36.

(2) ينظر: المرجع المذكور، الصفحة نفسها، الهامش رقم: (4).

(3) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 219، وتحقيق: د. فائز فارس: 215، والبيت من أشعار الهذليين، وهو في **الإنصاف**: 2/ 672.

(4) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 220، وتحقيق: د. فائز فارس: 215، والبيت للأشهب بن ثور التميمي، وهو في **المقتضب**: 4/ 146، و**شرح الرضي على الكافية**: 3/ 20، 424.

(5) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 220، وتحقيق: د. فائز فارس: 219، والبيت للأخطل، وهو في **المقتضب**: 4/ 146 و**شرح الرضي على الكافية**: 3/ 19، 424.

لا، قال ابن عصفور بعد أن تمثل لحذف نون المثنى؛ اضطرارا: «ووجه حذف النون في جميع ذلك التشبيه بما يجوز حذفها منه في فصيح الكلام، وهو الموصول، نحو: قول الأخطل:

أبني كليب، إن عمّيّ اللذا قتلا الملوك، وفككا الأغلالا

وقول الأشهب بن رميلة :

إن الذي حانت بفلج دماؤهم هم القوم كل القوم، يا أم خالد»[1]

ومنها استشهاده في هذا السياق بقول الشاعر[2]:

وإذا الرجال رأوا يزيد، رأيتهم خضع الرقاب، نواكس الأبصار

ولعله من قبيل الشذوذ.

وهو في جل ماجعله من الأبيات من قبيل الضرورة تابع لكثير من النحاة.

ومن أخطائه التمثيلية في باب العدد قوله: «فإن كان العدد لمذكر، أثبت الهاء في النيف، وحذفتها من العشرة، وإن كان لمؤنث، حذفتها من النيف، وأثبتها في العشر، كقولك في المذكر: رأيت أحد عشر غلاما، وفي المؤنث: رأيت إحدى عشرة جارية»[3].

فالمثالان اللذان ختم بهما كلامه غير موافقين للقاعدة التي سبقتهما، فكان عليه أن يتمثل بنحو: خمسة عشر غلاما، وخمس عشرة جارية.

ومن أخطائه في باب نواصب المضارع قوله: «وأما الفاء فتنصب الفعل المستقبل، إذا جاءت جوابا لغير الموجب، وهو الأمر... والنهي... والنفي...

(1) **ضرائر الشعر**: 109.

(2) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 221، وتحقيق: د. فائز فارس: 219، البيت سبق تخريجه.

(3) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 223، تحقيق: د. فائز فارس: 223.

والاستفهام... والتمني... والعرض... والتحضيض»[1].

وليس كل الأساليب التي ساقها موجبة؛ إذ كل من النفي والنهي ليس من قبيل الأساليب الموجبة.

ومن أخطائه اللغوية في باب جوازم المضارع قوله: «فإذا صادف حرف ساكنا حذفه؛ ليؤثر دخوله على الفعل»[2].

والصواب: ليؤثر دخوله في الفعل.

ومنها قوله في هذا الباب، متمثلا لجزم المضارع في جواب الطلب: «وكقولهم: لاتقم أغضب عليك، فيجزم الفعل؛ لأن التقدير: إن تقم أغضب عليك»[3].

والصواب أن التقدير: إلا تقم أغضب عليك.

ومن أخطائه في باب البناء قوله، متحدثا عن أمس: «وقد بناها بعض العرب على الفتح، وأنشد[4]:

لقد رأيت عجبا مذ أمسا

عجائزا مثل السعالي خمسا

يأكلن ما في رحلهن همسا

لاترك الله لهن ضرسا»[5]

ولفظ أمس هنا ممنوع من الصرف، وليس مبنيا على الفتح، كما ادعى.

---

(1) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 228، وتحقيق: د. فائزفارس: 232.

(2) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 236، وتحقيق: د.فائزفارس: 244.

(3) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 238.، وتحقيق: د. فائز فارس: 232.

(4) الأبيات مجهولة القائل، وهي في **شرح الرضي على الكافية**: 2/ 227، 229، و**شرح شذور الذهب**: 99.

(5) **شرح ملحة الإعراب**، تحقيق: مركز المدينة: 243، وتحقيق: د. فائز فارس: 253.

أما بعد،

فإن أخطاء الحريري في شرحه لملحته لم يكن يتوقعها الكثيرون، ولو أنه حصر جهده في فن المقامات التي كان له فيها باع طويل، لكان أفضل، وهذه الحصيلة تدعو المرء إلى قراءة كتابه «درة الغواص في أوهام الخواص» قراءة ثانية، وإعادة تقويمه، استنادا إلى الحقائق المذهلة التي برزت في منظومته وشرحها، وإني لآمل أن يوفقني الله في مقبل الأيام إلى الاضطلاع بهذه المهمة العسيرة. ويمكن المرء حصر أخطائه في شرحه لملحته في أخطاء نحوية ولغوية اعتورت أسلوبه، وأخطاء عروضية، وأخطاء تقعيدية منوطة بإخفاقه في الدقة في عرض القوانين النحوية والصرفية، وأنكى من كل ما ذكر الأخطاء التمثيلية الكثيرة التي طغت على غيرها من الأخطاء، والخطأ في التمثيل للقاعدة يدل عدم استيعاب المرء للقوانين، وفهمه السقيم لها، وأسطع دليل أن العقبة الكؤود التي تعترض سبيل الطلاب هي إخفاق معظمهم في ضرب الأمثلة، فإن رمت ألا ينجح أحد، أو أن تكون نسبة النجاح في أدنى معدلاتها، فاطلب إلى الطلاب في امتحان مادةماالتمثيل.

وقد يعترض معترض علي في بعض ماخطأت فيه الحريري بالقول: إن ماذهب إليه يعكس رأيه الحرمثلما كان لغيره من النحاة آراء خالفوا بها غيرهم ونقلتها عنهم المراجع، بيد أني أجيب بالقول: ليس كل ما يراه النحوي سديدا؛ فبعض الآراء خاطئة، وإن نقلتها المراجع عن أصحابها؛ لمخالفتها السماع أو القياس أو المنطق إن كانت اجتهادية كمذهب الكسائي إلى أن الفعل المضارع مرفوع بحرف المضارعة في أوله.

مسرد المصادر والمراجع

- **أسرار البلاغة**، لعبد القاهر الجرجاني، قراءة وتعليق: محمود محمد شاكر، لا ط، مطبعة المدني، القاهرة، دار المدني، جدة، لات.
- **أسرار العربية**، لأبي البركات الأنباري، تحقيق: محمد بهجت البيطار، لاط، مطبعة الترقي، دمشق، 1957م.
- **ألفية ابن مالك**، لمحمد بن عبدالله بن مالك الاندلسي، لاط، مكتبة القاهرة، مصر، لا ت.
- **الإنصاف في مسائل الخلاف**، لأبي البركات الأنباري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط2، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة، 1953م.
- **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، لجلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، لا ط، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، لا ت.
- **الخصائص**، لابن جني، تحقيق: محمد علي النجار، لا ط، المكتبة العلمية، لا ب، لا ت.
- **ديوان الأخطل**، شرح وتقديم: مهدي محمد ناصرالدين، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994م.
- **ديوان جميل بثينة**، لا تحق، لاط، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، لا ت.
- **ديوان مهلهل ربيعة**، شرح وتقديم: طلال حرب، لا ط، الدار العالمية، لا مط، لا ب، لا ت.
- **شذا العرف في فن الصرف**، لأحمد الحملاوي، ط16,، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1965م.
- **شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك**، لابن عقيل الهمداني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الطلائع، القاهرة، 2009م.
- **شرح أبيات سيبويه**، ليوسف بن أبي سعيد السيرافي، تحقيق: د. محمد علي سلطاني، دار المامون للتراث، دمشق وبيروت، 1979م.
- **شرح ديوان حسان بن ثابت الأنصاري**، ضبط وتصحيح: عبد الرحمن البرقوقي، لا ط، دار الأندلس، بيروت، 1978م.
- **شرح الرضي على الكافية**، للرضي الأستراباذي، تصحيح وتعليق: يوسف حسن عمر، لا ط، جامعة قاريونس، 1978م.

- **شرح شذور الذهب،** لابن هشام الأنصاري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، لا ط، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، لا ت.
- **شرح ملحة الإعراب،** للقاسم بن علي الحريري، تحقيق: مركز المدينة للتراث، لا ط، دار الهداية، مصر، لات، وتحقيق: د. فائز فارس، ط1,، دار الأمل للنشر والتوزيع، إربد، الأردن، 1991م.
- **ضرائر الشعر،** لابن عصفور الإشبيلي، تحقيق: السيد إبراهيم محمد، لا ط، دار الأندلس، بيروت، لات.
- **الكامل،** للمبرد، تحقيق: أحمد الدالي، ط3، مؤسسة الرسالة، لا ب، 1977م.
- **الكتاب،** لسيبويه، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، ط1، دار الجيل، بيروت، لا ت.
- **المحتسب في تبيين شواذ القراءات،** لابن جني، تحقيق: علي النجدي ناصف ورفيقيه، لا ط، القاهرة، 1386ه.
- **مختار الصحاح،** لمحمد بن أبي بكر الرازي، ترتيب: محمود خاطر بك، لا ط، دار الفكر، 1972م.
- **مختار القاموس،** للطاهر أحمد الزاوي، لا ط، الدار العربية للكتاب، ليبيا وتونس، 1981م.
- **معجم الأدباء،** لياقوت الحموي، لاتحق، ط3، دار الفكر، لا ب.
- **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب،** لابن هشام الأنصاري، تحقيق: د. مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، ط6، دار الفكر، بيروت، 1985م.
- **المقتضب،** لأبي العباس المبرد، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، لا ط، عالم الكتب، بيروت، لا ت.
- **المقصور والممدود،** لأبي زكريا الفراء، تحقيق: ماجد الذهبي، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1988م.
- **الممتع في التصريف،** لابن عصفور الإشبيلي، تحقيق: د. فخر الدين قباوة، ط5، الدار العربية للكتاب، لا ب، 1983م.
- **همع الهوامع في شرح جمع الجوامع،** لجلال الدين السيوطي، تحقيق: د. عبد العالي سالم مكرم، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1987م.



د. فرج بن ونيس بن الساعدي بن الصيد بن علي(*)

بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلّم. من الحقائق الثابتة أن الغرب الإسلاميَّ قد زخر بأفذاذ العلماء في مُخْتلِف ميادين المعرفة.

ومن الميادين المعْرفيّة التي حاز فيها علماء الغرب الإسلاميّ خَصْلَ السَّبْق ميْدان النحو العربيّ، بل قامت في هذه البقعة الجغرافيّة مدرسة نحويّة أندلسيّة لها من الخصائص والمميّزات الذاتيّة ما يجعلها قمينةً بالاستقلاليّة في الأصول والقواعد والمادّة والمنهج.

أمّا ادّعاء بعضهم أنّ مصنفات الأندلسيّين والمغاربة والشّاميّين لا تَعْدو أن تكون مصادر لآراء البصريّين والكوفيّين[1] فهو من الإجحاف، وفي القرآن الكريم: ﴿وَلَا تَبْخَسُواْ ٱلنَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ﴾[2].

(*) جامعة طرابلس – ليبيا.

(1) انظر: **النحو العربي نقْدٌ وبناءٌ**: 66.

(2) سورة هود، من الآية: 85.

فلو سبرْنا أغوار تراجِم علماء هذا الفنّ بغربنا الإسلاميّ ونقّبنا في المصنّفات المخطوطة والمطبوعة عن آرائهم واجْتهاداتهم النّحويّة لَوَجَدْنا المدرسة النحوية الأندلسية المغربية تتبوّأُ منزلةً لا تقلُّ عن منزلة المدرسة البصريّة ومنزلة المدرسة الكوفيّة، ومن المقرّر عند أهل العلم أنّ التّجربة تُطلِعُ صاحبها على دقائقَ يُسْتَغْرَبُ سَماعُها[1].

وسنحاول في هذا البحث إتحافَ القارئ الكريم بفرْقَدَيْنِ متألِّقيْن في سماء النحو بغربنا الإسلاميّ، وهذان الفرقدان هما: الإمام أبو موسى الجزوليّ المرّاكشي، والأستاذ أبو عليّ الشلوبين شيخ نحاة الأندلس.

أولاً: الإمام أبو موسى عيسى بن عبد العزيز الجزوليّ:

لا يخفى أنّ النّحْو مَدْرجة البيان، وأهمّ علوم اللسان العربي[2] التي هي أحد الشروط المتفق على توافرها في المجتهد عند علماء الأصول، وتحصيلها أصعب من تحصيل بقية آلات الاجتهاد الأخرى[3] «فمن لم يعرفها جهل تأويل الكتاب والسنة، ولم يزل كتاب سيبويه معظّماً عند أهل علوم الشريعة عن بكرة أبيهم فقهائهم ومحدّثيهم وقرّائهم»[4].

وقد نبغ في هذا العلم الجليل كثير من علماء الأمّة، وكان للعلماء المغاربة القِدْح المعلّى والحظّ الموفور في هذا النبوغ الذي شهدت به مؤلفاتهم.

ومن بين هؤلاء النبغاء الجِلّة الإمام أبو موسى عيسى بن عبد العزيز الجزوليّ.

---

(1) انظر: **إحياء علوم الدين**، للإمام الغزالي، ج1: 88، 188.

(2) انظر: **مقدمة ابن خلدون**، ج3: 278-279.

(3) انظر: **البرهان لإمام الحرمين**، ج2: 1331، و**إحكام الفصول للإمام الباجي**: 722، و**المحصول للإمام الرازي**، ج2: 98، و**الموافقات للإمام الشاطبي**، ج4: 115، و**العواصم والقواصم للوزير اليمني**، ج2: 126.

(4) **الحيوان** للجاحظ، ج1: 154، و**روضة الأعلام** لابن الأزرق، ج1: 358.

وقد أردْتُ في هذا البحث أن أجمع ما تناثر من شذرات سيرته في كتب التاريخ والتراجم التي ظفرت بها.

نسبــه:

هو أبو موسى عيسى بن عبد العزيز يَلَّبَخْت (بفتح الياء وفتح اللام المشدّدة) ويللبخت (بالفك) ابن وَماريلي (بفتح الواو) أو يوماريلي القُزولي (بضم القاف) اليَزْدَكْتني (بفتح الياء وإسكان الزاي وفتح الدال المهملة وإسكان الكاف وفتح التاء[1].

والجزولي (بفتح الجيم وقيل بالضم)[2] نسبة إلى جزولة إحدى قبائل سوس المشهورة بكثرة من نبغ فيها من أهل العلم والفضل[3] وربّما قالوا: كزولة (بالكاف)[4] واليزدكْتني نسبة إلى فخِذ من جزولة التي هي بطْن من البربر[5].

مولده ونشأته:

لم نظفر بمكان وتاريخ ولادة الجزولي في المصادر القديمة، وإنْ تعْجب فعجب إهْمال المراكشي ذلك، بيْد أن الشيخ عبد الله كنّون -رحمه الله- يقول: «إنه ولد سنة أربعين وخمسمائة هجرية»[6] ولكنه لم يذكر المصدر الذي اعتمد عليه.

وعلى كلّ حال فليس ذلك عندي ببعيد؛ إذْ الناقل أمين، وهو من علماء المغرب المتضلعين في هذا المجال، ولعله نسي المصدر الذي أخذ منه، وربما

(1) انظر: **الذيْل والتكملة** للمراكشي السفر الثامن القسم الأول: 246، و**التكملة لابن الأبار**، ج4: 17.
(2) انظر: **وفيات الأعيان**، ج3: 488.
(3) انظر: **ذكريات مشاهير رجال المغرب** رقم: 19 صفحة: 6.
(4) انظر: **إنباه الروّاة للقفطي**، ج2: 378، و**البلغة** للفيروزابادي، 226.
(5) انظر: **بغية الوعاة للسيوطي**، ج2: 237.
(6) انظر: **ذكريات مشاهير رجال المغرب**، 6.

يكون المترجم قد ولد بقبيلته (جزولة) وهو الأظهر.

أمّا عن نشأته فلم نظفر بشيء في كتب التاريخ التي اطّلعنا عليها، وهذه الظاهرة تكاد تطّرد في تاريخ علمائنا.

شيوخه:

لم تمدّنا المصادر بالكلام عن دراسة الجزولي في بلده قبل سفره إلى المشرق، بل قال المراكشي: «شرّق أبو موسى وحجّ، وحضر مجلس أبي محمد عبد الله بن بريّ رئيس النحويين بالبلاد المصرية، وأبو موسى لا يحسن شيئا من النحو»[(1)].

ولم يذكر المراكشي ولا غيره تاريخ رحلة الجزولي إلى المشرق ولا تاريخ رجوعه. والغالب على الظن أنها كانت في شرخ شبابه، ويظهر من قول المراكشي: «وأبو موسى لا يحسن شيئا من النحو» أن المترجم لم يدرس النحو ألبتّة قبل سفره إلى المشرق.

وفي هذا الكلام نظر؛ لأن المغاربة الذين يذهبون إلى المشرق في طلب العلم يكون تحصيلهم قبل ذهابهم وفيراً، بل إن بعضهم يأخذ عنه أهل المشرق، وكتب التاريخ شاهدة بذلك، ولو كان الجزولي لا يحسن شيئا من النحو قبل سفره إلى المشرق لَمَا قصد رئيس النحاة وحضر مجلسه، وإذا أردْنا أن نقترب من كلام المراكشي فإننا نقول: إنّ الجزوليّ قبل سفره إلى المشرق لم يكن ضليعا في النحو، وها نحن نذكر شيوخه على النحو الآتي:

1 - أبو محمد عبد الله بن برّي المتقدم والذي لازمه الجزولي وقرأ عليه «تاج اللغة وصحاح العربية» للجوهري وكتبه بخطه وهو أول من أدخله إلى المغرب، وكتاب ابن السّرّاج (الأصول)[(2)].

(1) **الذيل والتكملة**، السفر الثامن القسم الأول: 246.

(2) **الذيل والتكملة**، السفر الثامن القسم الأول: 246-248، و**الفلاكة**: 96، و**بغية الوعاة**، ج2: 236، وما **في بغية الوعاة**، ج2: 34 فهو خطأ حيث قال السيوطي في ترجمة =

2 - مهذّب الدين أبو المحاسن مهلّب بن الحسن[1].

3 - أبو منصور ظافر بن الحسين[2].

4 - أبو طاهر أحمد بن محمد بن أحمد السِّلفي[3].

5 - محمد بن إبراهيم المهري[4].

6 - أبو محمد عبد الله بن محمد الحجري[5].

7 - أبو محمد بن عُبَيْد الله الذي سمع منه صحيح البخاري[6].

هذا ما استطعنا إحصاءه من شيوخه، ولعلّهم أكثر من ذلك.

تلاميذه:

بعد أن ملأ الجزولي وطابه من العلم تصدّر للإفادة والتدريس؛ فقام بهذا العمل الجليل خير قيام، واضطلع به أيَّما اضطلاع، وتسابق الطلاب إلى دروسه بالمريّة[7] وجزائر بني مزغنّا[8] ومراكش[9] زرافاتٍ ووُحدانا، وطفقوا ينسلون إليه من كل حدب.

= ابن برّي: «قرأ على الجزولي» ولعل «على» تحريف لقوله: «عليه» والحق أن الجزولي هو الذي قرأ على ابن برّي.

(1) **بغية الوعاة**، ج2: 304.

(2) **نيل الانتهاج للتنبكتي**: 205، وشذرات **الذهب لابن العماد**، ج4: 329.

(3) **وفيات الأعيان**، ج1: 105.

(4) **الذيل والتكملة**، السفر الثامن القسم الأول: 271-272.

(5) **نيل الابتهاج**: 212-213.

(6) **التكملة لكتاب الصلة**، لابن الأبّار البلنسي، ج4: 18.

(7) انظر: المصدر نفسه، ج4: 18، و**الفلاكة**: 96.

(8) انظر: **ذكريات مشاهير رجال المغرب**: 8.

(9) **الذيل والتكملة**، السفر الثامن القسم الأول: 249.

ومن أشهرهم:

1 - يحيى بن معط الزواوي[1].

2 - محمد بن قاسم بن منداس[2].

3 - أبو بكر عبد الرحمن بن دحمان[3].

4 - أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الله الفهري الشوّاش[4].

5 - أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن غالب المرسي الأنصاري[5].

6 - أبو الحجاج يوسف بن علاء الناس الزناتي[6].

7 - أبو الحسن علي بن محمد بن القطان الذي لم يذكر محقق كتابه (الإقناع في مسائل الإجماع) الجزولي في قائمة شيوخه، ولكنه ذكر أبا موسى عيسى بن محمد الهسكوري في قائمة تلاميذه[7].

8 - أبو عمرو بن حوط الله الذي روى عنه بالإجازة[8].

أمّا أبو عليّ الشلوبين[9] فلم يذكر أحدٌ أنه أخذ عن الجزولي فيما اطّلعْت عليه من المصادر إلّا الدلجي[10] والسيوطي[11] وفي ذلك نظر؛ لأن ابن الأبّار

(1) **بغية الوعاة**، ج2: 344، **والفلاكة**: 96.

(2) **بغية الوعاة**، ج1: 214، **والذيل والتكملة**، السفر الثامن القسم الأول: 356-357.

(3) **بغية الوعاة**، ج2: 79.

(4) **الذيل والتكملة**، السفر الثامن القسم الثاني: 662-663.

(5) كتاب **صلة الصلة** لابن الزبير الغرناطي القسم الخامس: 353.

(6) **الذيل والتكملة**، السفر الثامن القسم الثاني: 428.

(7) المصدر نفسه السفر الثامن القسم الأول: 165، **ونيل الابتهاج**: 317، وكتاب **الإقناع** لابن القطان ج1: 17.

(8) **بغية الوعاة**، ج2: 236.

(9) وهناك أبو سعيد محمد الشلوبين وأخوه أبو الفضل محمد اللذان هما من أقرباء أبي علي هذا، وأما الشلوبين الصغير فهو محمد ابن علي الأنصاري المالقي تلميذ ابن عصفور، وانظر كتاب **المقفى الكبير** للمقريزي، ج7: 420، **وكشف الظنون**، ج2: 1800.

(10) الفلاكة: 96.

(11) **بغية الوعاة**، ج2: 236.

الذي أخذ عن الشلوبين نفسه ونقل أسماء بعض شيوخه من فهرسته لم يذكر أنه أخذ عن الجزولي[1].

ويعضّد هذا قول المراكشي: «وقد حدثني غير واحد ممن لقيته أن الشيخ النحوي الحافل أبا علي ابن[2] الشلوبين قدم على مراكش أول قدماته عليها وصِيتُه بعيد، وذكْره عتيد، وهو مستعدّ بما عنده للظهور على من اشتملتْ عليه الحضرة من المرتسمين بالعربية، فلما اقترب من المسجد الذي يدرّس فيه الجزولي سمع أصوات طلبة العلم قد علتْ بالمذاكرة والمباحثة، وبينما هو يستطرف مأخذهم دخل الجزولي مبتذل الملبس على زيّ ذوي المهن من برابرة البوادي، فسكت الطلاب هيبة له وإجلالا، وحين جلس أخذ يتكلّم في بعض أبواب العربية بما لا عهد لأبي علي بمثله؛ فبُهت عند ذلك وقال: هذا بلد لا أسود فيه بعلمي، وعاد إلى بلده إشبيلية»[3].

فهذه القصة تؤكد أن الشلوبين لم يأخذ عن الجزولي، ثم إن الشلوبين لم تكن له رواية في المقدمة[4] التي اشتهرت نسبتها إلى الجزولي، ولو قرأ عليه لأخذ عنه هذه المقدمة.

مؤلفاته:

لم يكْتفِ الجزولي بالمشاركة في مجال التدريس، بل ركض في ميدان التأليف الذي يعدّ أحد جوانب الحياة العلمية؛ فترك مصنفات مفيدة، وهاك مؤلفاته التي ذكرتْها كتب التراجم:

1 - **المقدمة**، وتسمىَّ بالاعتماد وبالقانون وبالكراسة القزولية[5] وبعضهم

(1) **التكملة**: 159-160.
(2) هكذا في النسخة المطبوعة من الذيل والتكملة، والمشهور في الكتب التي ترجمت له حذفها.
(3) **الذيل والتكملة**، السفر الثامن القسم الأول: 249.
(4) انظر: **ملْء العيْبة لابن رشيْد السبتي**، ج2: 236.
(5) **الذيل والتكملة**، السفر الثامن القسم الأول: 248، **والتكملة**، ج4: 18.

ينسبها لابن برِّي، ولكن المراكشي وأبو جعفر اللّبْلي قد صحَّحَا نسبتها إلى الجزولي[1] وأما ابن الزبير فقد اضطرب كلامه في نسبتها إلى الجزولي[2].

وقد تبوّأت هذه المقدمة في مجال النحو مكاناً عليًّا، وحسبك حكاية ابن عرفة عن بعض الشيوخ «أنّ قراءتها تكفي في تحصيل آلة الاجتهاد»[3].

من أجل ذلك عني بها أساطين النحاة؛ فوضعوا عليها الشروح المطوّلة والمختصرة. بل إن بعضهم قد وضع عليها شرحين مثل أبي عليّ الشلوبين، ونظمها ابن غياث الشريشي في رجز تعليمي[4].

2 - **شرح المقدمة**، الذي أتى فيه بغرائب وفوائد، وتوفي قبل إكماله[5].

3 - الأمالي في النحو[6].

4 - شرح على الإيضاح لأبي عليّ الفارسي[7].

5 - شرح على شواهده مفردة[8].

6 - شرح أصول ابن السّرّاج[9].

---

(1) **الذيل والتكملة**، السفر الثامن القسم الأول: 248، و**ملء العيبة**، ج2: 236.

(2) كتاب **صلة الصلة** لابن الزبير، القسم الرابع: 59، 147، والقسم الخامس: 353، و**صلة الصلة** بآخر القسم الثاني من السفر الثامن من كتاب **الذيل والتكملة**: 547.

(3) **المعيار** للونشريسي، ج11: 385.

(4) انظر: **كشف الظنون**، ج2: 1800، و**عنوان الدراية**: 115، و**توشيح الديباج**: 256، و**الجنى الداني**: 8، و**الذيل والتكملة**، السفر الثامن القسم الأول: 248، و**همع الهوامع** للسيوطي، ج1: 193-194، و**بغية الوعاة**، ج1: 194، و**تاريخ الأدب العربي**، ج5: 342-350، و**النبوغ المغربي**، ج1: 161، و**شجرة النور الزكية**: 182.

(5) **وفيات الأعيان**، ج3: 490، و**الذيل والتكملة**، السفر الثامن القسم الأول: 248.

(6) **وفيات الأعيان**، ج3: 489.

(7) **الذيل والتكملة**، السفر الثامن القسم الأول: 248.

(8) المصدر نفسه السفر الثامن القسم الأول: 248.

(9) **بغية الوعاة**، ج2: 236، والفلاكة: 96.

7 - شرح على قصيدة بانت سعاد، ومنه نسخة مخطوطة بالمكتبة الوطنية في الجزائر تحت رقم: 1830[1].

8 - مختصر الفسْر لابن جني في شرح ديوان المتنبي[2].

9 - تنبيهات وتعليقات على كتاب سيبويه[3].

10 - تنبيهات وتعليقات على مفصّل الزمخشري[4].

11 -الكوامل[5].

أما في مجال الشعر والنثر الفني فلم نظفر له بشيء، وقد «حضر بعض أصحابه[6] عنده ليقرأ عليه قراءة أبي عمرو، فقال بعض الحاضرين: أتريد أن تقرأ على الشيخ النحو؟ قال: فقلت: لا، قال فسألني آخر كذلك، فقلت: لا، فأنشد الشيخ وقال: قلْ لهم: لسْت للنحو جئتكم... الأبيات»[7] ولكن يظهر أن الجزولي قد تمثل بهذه الأبيات؛ فقد «رُوي أن أعرابيًّا وقف على حلْقة أبي زيد، فظنّ أبو زيد أنه قد جاء يسأل عن مسألة في النحو، فقال: سلْ يا أعرابي، فقال على البديهة: «لست للنحو جئتكم[8]...».

وسواءٌ أصحت نسبة هذه الأبيات للجزولي أم لا فهي ليست ذات قيمة، ولعلها لبعض المتشاعرين المجهولين أو نسبت إلى أحد الأعراب اختلاقاً.

(1) **تاريخ الأدب العربي**، ج1: 158.
(2) **وفيات الأعيان**، ج3: 489.
(3) **الذيل والتكملة**، السفر الثامن القسم الأول: 248.
(4) المصدر نفسه السفر الثامن القسم الأول: 248.
(5) **الإحاطة في أخبار غرناطة** لابن الخطيب، ج1: 205.
(6) المقصود بالأصحاب في اصطلاح علمائنا المتقدمين زمانا وإحسانا هم تلاميذهم، ومن ذلك قولهم: أصحاب مالك وأبي حنيفة والشافعي.
(7) **وفيات الأعيان**، ج3: 490-491.
(8) **نزهة الألبّاء في طبقات الأدباء**: 128.

ثناء العلماء عليه:

لقد أثبتت المصادر أن الجزولي قد بلغ في العلم والزهد والورع والصلاح مرتبة عالية؛ فقد ذكر ابن خلكان أنه كان إماما في علم النحو والقراءات[1].

وقال المراكشي: «كان كبير النحاة غير مدافع، جيد التلاوة، حسن الإلقاء، حافظا للغة، ضابطا لما يقيّد، حسن الخط المشرقي، وافر الحظّ من الفقه، بارعا في أصوله، متعلقا بطرف صالح من رواية الحديث مع الورع والزهد والصلاح والانقباض عن مخالطة الناس ومداخلة أبناء الدنيا»[2].

ويصفه السيوطي بأنه كان إماما في العربية لا يشقّ غباره مع جودة التفهيم وحسن العبارة[3].

وقد كانت هذه المنزلة العلمية الرفيعة التي تبوّأها الجزولي سببا في وصول خبره إلى المنصور من بني عبد المؤمن الذي «قرّبه وأدناه ولاطفه في المكالمة، وقدمه إلى الخطبة في جامعه الأعظم المتصل بقصره، ولم يزل بعد وفاة المنصور خطيبا عند ابنه (الناصر) مكرّما لديه يستصحبه في أسفاره ويتبرّك به»[4].

وفاته:

بعد هذه الحياة العلمية المفعمة بالدراسة والتدريس والتأليف توفّي الإمام الجزولي؛ لأنه ليس بعد الكمال إلا الأفول، ولله درّ شيخ المعرّة إذ يقول:

تُوَقَّى البدور النقص وهْي أهلّة ... ويدركها النقْصان وهي كوامِلُ[5]

وقد تطاير شرر الخلاف حول تاريخ وفاته؛ فقيل: «توفي سنة سبع

(1) انظر: **وفيات الأعيان**، ج3: 488-490.
(2) **الذيل والتكملة**، السفر الثامن القسم الأول: 247-248.
(3) **بغية الوعاة**، ج2: 236.
(4) **الذيل والتكملة**، السفر الثامن القسم الأول: 249- 253 بتصرف.
(5) انظر: **سقط الزند** لأبي العلاء المعريّ: 111.

وستمائة بأزمور من عمل مراكش»[1] وعند ابن خلّكان أنه توفّي سنة عشر وستمائة بهسْكورة من أعمال مراكش[2].

أما ابن الأبّار فقد روى أنها سنة ستّ أو سبع وستمائة بأزمور من ناحية مراكش[3] وذكر ابن قنفذ أنها سنة ستّ عشرة وستمائة بمراكش[4] وأمّا صاحب «كشف الظنون» فقد أبعد حيث جعلها سنة سبع وسبعين[5] وقال ابن الزبير: «مات قبيل سنة ستمائة»[6] وأما القفطي فقال: «مات بالمغرب في حدود سنة خمس وستمائة قبلها أو بعدها بقليل»[7].

والصحيح عندي ما ذكره المراكشي حين قال: «وجّهه الناصر بن المنصور من بني عبد المؤمن رسولا ومصلحا في قضية بين صنهاجة الساكنين بأزمور؛ فتوفي هناك ليلة السبت الثالثة عشرة من شعبان سنة سبْع وستمائة، وصلى عليه عبد الوهاب، ودفن بتربة الشيخ الفاضل أبي شعيب أيوب بن سعيد الصنهاجي»[8].

تغمده الله برحمته، وجزاه عن العلم وأهله أفضل الجزاء.

ثانياً: الأستاذ أبو علي الشلوبين[9] شيخ نحاة الأندلس:

لقد حظيَ النحو عند الأندلسيين بعناية فائقة، بل كان «عندهم في نهاية

---

(1) **شذرات الذهب**، ج5: 26، و**بغية الوعاة**، ج2، 236، و**الفلاكة**: 96.
(2) **وفيات الأعيان**، ج3: 489-491.
(3) **التكملة**، ج4: 18.
(4) **كتاب الوفيات**: 307.
(5) انظر: **كشف الظنون**، ج2: 1800.
(6) **صلة الصلة** لابن الزبير ملحق بآخر القسم الثاني من السفر الثامن من **الذيل والتكملة**، **تراجم الغرباء**: 547.
(7) **إنباه الرواة**، ج2: 379.
(8) **الذيل والتكملة**، السفر الثامن القسم الأول: 253.
(9) هو غير الشلوبين الصغير تلميذ ابن عصفور أبو عبد الله محمد بن علي الأنصاري المالقي، وانظر: **بغية الوعاة**، ج1: 187، و**كشف الظنون**، ج2: 1800، وهناك =

من علوّ الطبقة، وبلغوا فيه مرتبة أصحاب الخليل وسيبويه، فهُمْ كثيرو البحث فيه وحفظ مذاهبه كمذاهب الفقه، وكل عالم في أي علم لا يكون متمكنا من علم النحو بحيث لا تخفى عليه الدقائق فليس عندهم بمستحق للتميز ولا سالم من الازدراء»[1].

وقد برز كثير من علمائهم في هذا المجال، ومن هؤلاء الأعلام الأستاذ أبو علي عمر بن محمد بن عمر الشلوبين الذي كان مقصد طلاب العربية من أهل بلده والغرباء، وأثنى عليه جلة العلماء.

نسبــه:

هو أبو علي عمر بن محمد بن عمر بن عبد الله الأزدي (نسبة إلى قبيلة الأزد العربية) المعْروف بالشلوبين الأندلسي الإشبيلي النحوي، والشلوبيني نسبة إلى الشلوبين، وهو بلغة الأندلس الأشقر[2].

وقال المراكشي: «الشلوبين والشلوبيني، وسأله أبو محمد الحرّار عن هذه النسبة: أَهِيَ إلى شلوْبين الذي بلسان روم الأندلس الأشقر أم إلى شلوْبانيّة (بلد بساحل غرناطة)؟ فقال: كان أبي أشقر أزرق»[3].

وفي بعض المصادر: شلوْبينيّة (من حصون غرناطة البحريّة) وفي بعضها: شلوبينة[4].

= أبو سعيد محمد بن يحيى الشلوبين، وأخوه أبو الفضل بن يحيى، وهما من أقرباء المترجم (أبي علي الشلوبين) وانظر: كتاب **المقفى الكبير** للمقريزي، ج7: 420-421.

(1) **نفح الطيب** للمقري، ج1: 221 بتصرف قليل.

(2) انظر: **وفيات الأعيان**، ج3: 451-452.

(3) **الذيل والتكملة**، السفر الخامس القسم الثاني: 461.

(4) انظر: **الروض المعطار**: 343، و**معجم البلدان** للحموي، ج3: 360، و**إنباه الرواة**، ج2: 332، و**المغرب** لابن سعيد، ج2: 129، و**اختصار القدح** لابن سعيد: 152، و**نفح الطيب** للمقري، ج3: 491.

مولده ونشأته:

ولد الأستاذ أبو عليّ الشلوبين بإشبيلية سنة ثنتيْن وستين وخمسمائة (562ه) في ما ذكر أنه وجدهُ بخط أبيه[1]، وفي هذا دلالة على أن والده كان يجيد القراءة والكتابة، بل يظهر أنه كان يتمتع بحسٍّ تاريخيّ.

أما نشأته فيظهر أنها لم تكن مرفهة؛ فقد ذكر ابن سعيد الذي هو أحد تلاميذه أن والده كان خبّازاً بإشبيليّة، فأنفت نفسه من صنعته، وانحرفت همّته عن حرفته، وعكف من صباه على النحو حتى برع فيه، ولم يترك أحداً في عصره يوازيه[2].

فلم يكن له مجْد تالد، بل هو عصاميّ يفتخر بما وصل إليه من النحو والأدب؛ إذْ كان ينشد في مجلسه:

لوْ لمْ تكن ليَ أعْراق لها كرمٌ	**ولمْ يكنْ في رجال الأزد لي سَلَفُ**
لكان في سيبويهِ الفخرُ لي وكفى	**بذاك فخرًا فكيف العلمُ والشرفُ**[3]

وفي هذا ما يدل على اعتزازه بالعلم وتشبّثه به، ويبطل قول القفطي: «إنه غير عاشق في هذه الصناعة»[4]، فالفخر بالمعارف والمعالي، لا بالرمم البوالي.

شيوخــه:

لقد عكف الأستاذ أبو علي الشلوبين على النحو منذ صباه، ولازم كثيراً من أرباب هذه الصناعة التي عشقها، ومن شيوخه:

(1) انظر: **الذيل والتكملة**، السفر الخامس القسم الثاني: 464، و**وفيات الأعيان**، ج3: 450، و**الديباج المذهّب**، ج2: 78، و**شذرات الذهب**، ج5: 232.

(2) انظر: **اختصار القدح** لابن سعيد: 152.

(3) المصدر نفسه: 153.

(4) **إنباه الرواة**، ج2: 333.

1 - أبو إسحاق إبراهيم بن محمد ابن ملكون الحضرمي الإشبيليّ[1].

2 - أبو بكر محمد بن أحمد الإشبيلي المعروف بالخِدَبّ[2].

3 - أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله السهيلي الخثعمي الأندلسي المالقي[3].

4 - عبد المنعم بن محمد الخزرجي المعروف بابن الفرس الغرناطي[4].

5 - أبو العباس أحمد بن علي الإشبيلي الكناني[5].

6 - أبو بكر محمد الإشبيلي الأمويّ المعروف بابن طلْحة[6].

7 - أبو بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن الجدّ[7].

8 - أبو عبد الله بن زرقون[8].

9 - أبو محمد بن بونة[9].

10 -أبو الحسن نجْبة بن يحيى[10].

11 -أبو بكر بن خيْر[11].

21 -أبو القاسم خلف بن عبد الملك المعروف بابن بشكوال[12]

(1) **الذيل والتكملة**، السفر الخامس القسم الثاني: 461، **والتكملة** لابن الأبار، ج3: 18، و**بغية الوعاة**، ج1: 431.

(2) **بغية الوعاة**، ج2: 28.

(3) **الذيل والتكملة**، السفر الخامس القسم الثاني: 461، و**بغية الوعاة**، ج1: 81.

(4) **بغية الوعاة**، ج2: 116.

(5) **الذيل والتكملة**، السفر الخامس القسم الثاني: 461، و**بغية الوعاة**، ج1: 344.

(6) **بغية الوعاة**، ج1: 121.

(7) **المغرب** لابن سعيد، ج1: 343، **والتكملة** لابن الأبار، ج3: 159.

(8) **التكملة**، ج3: 159، وكتاب **صلة الصلة** لابن الزبير الغرناطي، القسم الرابع: 75.

(9) **التكملة**، ج3: 159، وكتاب **صلة الصلة**، القسم الرابع: 75.

(10) **التكملة**، ج3: 159، وكتاب **صلة الصلة**، القسم الرابع: 75.

(11) كتاب **صلة الصلة**، القسم نفسه والصفحة نفسها.

(12) المصدر نفسه، القسم الرابع: 75.

وله شيوخ كثير غير هؤلاء، ومن أراد معرفتهم فعليه بكتاب «التكملة» لتلميذه (ابن الأبّار) و«كتاب صلة الصلة» لابن الزبير الغرناطي» وغيرهما من كتب التراجم.

وأمّا أبو موسى الجزولي فليس من شيوخ المترجم، وما ذكره السيوطي والدلجي[1] فهو من الوهم؛ وحسبك أنّ تلميذه (ابن الأبّار) قد نقل أسماء بعض شيوخه من فهرسته ولم يذكر الجزولي في شيوخه[2] وكلام المراكشي يدل على أنه لم يأخذ عن الجزولي[3].

ثم إنّ الشلوبين لم تكن له رواية في المقدمة المنسوبة للجزولي، ولو قرأ عليه لأخذها عنه[4].

تلاميذه:

بعد أن اغترف الأستاذ أبو علي الشلوبين من بحور العلم وارتشف من ديمه استوى على عرش التدريس نحوًا من ستّين[5] سبعين[6] عاماً؛ لذلك كثر الآخذون عنه من أهل بلده، بل رحل إليه الغرباء من كل فجّ عميق.

ومن هؤلاء التلاميذ:

1 - أبو سعيد محمد بن يحيى الشلوبين، وهو ابن أخيه[7].

---

(1) انظر: **بغية الوعاة**، ج2: 236، والفلاكة: 96.

(2) **التكملة** لابن الأبار، ج3: 159-160.

(3) انظر: **الذيل والتكملة**، للمراكشي، السفر الثامن، القسم الأول: 249.

(4) انظر: **ملء العيبة** لابن رشيْد، ج2: 236.

(5) كتاب **صلة الصلة** لابن الزبير الغرناطي، القسم الرابع: 76، و**بغية الوعاة**، ج2: 225، و**الديباج**، ج2: 78، و**شذرات الذهب**، ج5: 233، وانظر: **البلغة** للفيروزابادي: 221.

(6) انظر: **حاشية البغدادي على شرح بانت سعاد** لابن هشام، ج1: 89، وهذا بعيد عندي.

(7) انظر: **كتاب المقفى الكبير** للمقريزي، ج7: 420-421.

2 - أبو الحسن عليّ ابن عصفور[1].

3 - أبو الحكم مالك ابن المرحّل المالقي[2].

4 - أبو جعفر أحمد بن يوسف اللّبْلي الفهْري[3].

5 - أبو الحسن علي بن موسى بن سعيد[4].

6 - أبو الحسيْن عُبيد الله بن أحمد القرشي الأمويّ العثماني الإشبيلي المعروف بابن أبي الربيع[5].

7 - جمال الدين محمد بن عبد الله بن مالك الجيّاني الطائي[6].

8 - محمد بن حجّاج الوزير المعروف بابن مطرف الإشبيلي الحضرمي[7].

9 - قاسم بن علي بن محمد البطليوسي الأنصاري الشهير بالصفّار[8].

10 -أبو الحسن علي بن محمد الإشبيلي الكتامي المعروف بابن الضائع[9].

11 -أبو محمد عبد الحق بن يوسف الجيّاني الصنهاجي[10].

12 -أبو الفضل محمد بن يحيى بن أحمد السّكوني[11].

13 -أبو عبد الله محمد بن عبد الله القضاعي الشهير بابن الأبّار[12].

---

(1) كتاب **صلة الصلة** لابن الزبير الغرناطي، القسم الرابع: 147، و**بغية الوعاة**، ج2: 210.

(2) **بغية الوعاة**، ج2: 271.

(3) **ملء العيبة**، ج2: 209، 231، 236، و**بغية الوعاة**، ج1: 403.

(4) **اختصار القدح**: 152، و**بغية الوعاة**، ج1: 403.

(5) كتاب **صلة الصلة** لابن الزبير، القسم الثالث: 166، و**بغية الوعاة**، ج2: 125-126.

(6) **البلغة** للفيروزابادي، ج2: 256.

(7) **بغية الوعاة**: 74.

(8) **البلغة**، 235، و**بغية الوعاة**، ج2: 256.

(9) كتاب **صلة الصلة** القسم الرابع: 152، و**البلغة**: 218، و**بغية الوعاة**، ج2: 204، و**الإحاطة** لابن الخطيب، ج4: 120-121.

(10) **بغية الوعاة**، ج2: 74.

(11) المصدر نفسه، ج1: 261.

(12) **التكملة** لابن الأبار، ج3: 160، و**عنوان الدراية** للغبْريني: 309، و**أزهار الرياض** للمقري، ج3: 204.

14 -أبو العباس أحمد بن محمد الإشبيلي المعروف بابن الحاج[1].

15 -علي بن محمد الخشني المعروف بالأبدي[2].

16 -أبو إسحاق إبراهيم بن محمد السلمي[3].

17 -أبو الفضل محمد بن عبد الله المرْسي السّلمي[4].

18 -أحمد بن عبد الله بن عميرة المخزومي[5].

وهذا العدد من التلاميذ هو قليل من كثير؛ لأنه تصدّر للتدريس مدّة طويلة، فدون تعدادهم خرْط القتاد؛ إذْ «أخذ عنه عالم لا يُحْصون كثرة»[6].

مؤلفاتـــه:

لقد وقف الأستاذ أبو علي الشلوبين حياته للتدريس؛ فتخرجت على يديه طبقات كثيرة من أهل العلم، ولكن هذا الجهد العظيم الذي بذله في مجال التدريس لم يمنعه الرّكْض في ميدان التأليف؛ فترك آثارا تشهد بعلوّ منزلته في علم العربية، وها نحن نذكرها على الترتيب الآتي:

1 - تعليق على المفصّل، وسمّاه المرادي التنكيت[7].

2 - الأسئلة والأجوبة[8].

3 - التوطئة، وقد طبعت بتحقيق يوسف أحمد المطوّع في دار التراث

(1) **البلغة**: 83.
(2) المصدر نفسه: 217.
(3) كتاب **صلة الصلة** القسم الخامس: 353.
(4) **معجم الأدباء للحموي**، ج6: 2546.
(5) **المقاصد الشافية** للإمام الشاطبي، ج2: 64، **والإحاطة** لابن الخطيب، ج1: 174.
(6) **التكملة** لابن الأبار، ج3: 160.
(7) **الجنى الداني** للمرادي: 325، **وشجرة النور الزكية**: 182.
(8) **المقاصد الشافية** للشاطبي، ج2: 32، ج3: 277، ج5: 677، **وشرح ألفية ابن مالك** لابن غازي، ج2: 51.

بالقاهرة، وسمعْت أن أحد الطلاب من ليبيا حققها مؤخّرًا لنيل درجة الدكتوراه بالقاهرة.

4 - شرح كتاب سيبويه، وهو تعليق عنه[1].

5 - الشرح الكبير على الجزوليّة[2].

6 - الشرح الصغير على الجزولية[3] وقال الدكتور محمد بن شريفة: «إن الذي شرح الجزولية هو أبو عبد الله محمد الشلوبين المالقي، وليس أبا علي عمر الشلوبين المشهور»[4] ولكن المالقي المعروف بالشلوبين الصغير قد أكمل شرح شيخه (ابن عصفور) الذي توفي قبل أن يكمله[5].

7 - فهرسة شيوخه[6].

8 - الاعتراض والانفصال فيما نسب فيه صاحب الجمل من كلامه إلى الاختلال[7].

9 - القوانين في علم العربية[8].

10 -كتاب على الحماسة[9].

شعـــره:

لم تكن منزلة الأستاذ أبي عليّ في القريض لتضاهي منزلته في النحو؛ إذ لم

---

(1) كتاب **صلة الصلة** القسم الرابع: 76، و**إنباه الرواة**، ج2: 333، و**بغية الوعاة**، ج2: 225.

(2) **شجرة النور الزكية**: 182.

(3) المصدر نفسه: 182.

(4) انظر: **الذيل والتكملة**، بتحقيق ابن شريفة السفر الثامن القسم الأول: 249.

(5) انظر: **بغية الوعاة**، ج1: 187، و**كشف الظنون**، ج2: 1800.

(6) **الذيل والتكملة**، السفر الخامس القسم الثاني: 462، وكتاب **صلة الصلة** القسم الرابع: 76، و**التكملة**: 160، و**شجرة النور الزكية**: 182.

(7) **شرح الجمل** لابن الفخار، ج1: 15.

(8) **الديباج المذهّب** لابن فرحون، ج2: 78، و**شجرة النور الزكية**: 182.

(9) **خزانة الأدب** للبغدادي، ج9: 354.

يكن شاعراً مفلقاً، وهذا لا يضيره، ومن المعلوم أنّ قرْض الشعر يعتمد على الموهبة والخيال، وقد كان فحول علماء اللغة مثل الخليل بن أحمد والأصمعي والفارسي وابن جنّي لا يقرضون الشعر، بل إن شعر العلماء والفقهاء يوصف بالركاكة والسماجة، وعلى كل حال فقد عثرنا على بعض أبيات من شعر المترجم، فمن شعره قوله:

وممّا شجى قلبي وفضّ مدامعي ... هوى قدَّ قلبي إذ كلفْت بقاسم

تعشقْتُه جهْدي فكان لشقْوتي ... وطول عنائي قاسياً غير راحم

وكنت أظنّ الميم أصْلا فلم تكن ... وكانت كميم ألحقت في الزراقم

والزراقم: الحيّات، والمراد أنه قاسٍ[1].

وأنشد أيضاً في مجلسه لنفسه:

لو لم تكن لِيَ أعْراق لها كرمٌ ولم ... يكن في رجال الأزد لي سلَفُ

لكان في سيبويه الفخر لي وكفى ... بذاك فخراً فكيف العلم والشرف

فالحمد لله حمداً لا انصرام له ... فكلّ ذي حسدٍ في مثل ذا يقف[2]

وأيًّا ما كان فالأستاذ الشلوبين قد انعقد «الإجماع على انفراده بصناعة العربية والاستبحار في معرفتها»[3] وكان مشاركا في مجال الأدب ونقْد الشعر، ولو لا ذلك لما استحقّ لقب الأستاذ؛ إذ كان «لا يلقّب أحد في المغرب بالأستاذ إلّا النحويّ الأديب»[4].

---

(1) **اختصار القدح** لابن سعد: 153.

(2) المصدر نفسه: 153.

(3) **التكملة** لابن الأبار، ج3: 160.

(4) **خريدة القصر** للعماد الأصفهاني، ج3: 571، وقد ذكر ذلك الدكتور محمد إبراهيم البنا في كتابه **أبو الحسين ابن الطراوة وأثره في النحو**: 16 نقلاً عن **إنباه الرواة**، ولكني لم أظفر بذلك في ترجمة ابن الطراوة ولا في ترجمة الشلوبين من المصدر المذكور.

ثناء العلماء عليه:

قال عنه ابن سعيد: «شهدت مجلساً أقْرأ به بإشبيلية غاصًّا بالبلديين والغرباء من الآفاق، ثم رحلْت فوجدت ذكْره قد ملأ مسامع الشام والعراق»[1].

ووصفه ابن الأبّار بأنه «رئيس النحويين بالأندلس»[2].

وقال ابن خلكان: «رأيت جماعة من أصحابه، وكلّ منهم يقول: ما يتقاصر الشيخ أبو عليّ الشلوبين عن الشيخ أبي عليّ الفارسي»[3].

وذكر المراكشي أنه كان ذا معرفة بالقراءات، حاملا للآداب واللغات، آخذاً بطرف صالح من رواية الحديث، متقدماً في العربية كبير أساتيذها بإشبيلية، مبرزاً في تحصيلها، مستبْحراً في معرفتها، متحققا بها، حسن الإلقاء لها والتعبير عن أغراضها، وله فيها مصنّفات نافعة، وتنبيهات نبيلة، وشروح واستدراكات وتكميلات[4].

وقال ابن الزبير: «كان الأستاذ أبو عليّ -رحمه الله- إماما في علم العربية غير مدافع، وهو آخر أئمة ذلك الشأن بالمشرق والمغرب، ذا معرفة بنقد الشعر، بارعا في التعليم»[5].

وقال عنه الفيروزابادي: «إمام في العربية واللغة، أخذ الجلّة عنه كتاب سيبويه»[6].

---

(1) **اختصار القدح** لابن سعيد، 152.
(2) **التكملة** لابن الأبار، ج3: 159.
(3) **وفيات الأعيان**، ج3: 451.
(4) **الذيل والتكملة**، السفر الخامس القسم الثاني: 462.
(5) كتاب **صلة الصلة** القسم الرابع: 76.
(6) **البلغة**: 221.

وذكر ابن العماد أنه: «كان في العربية بحراً لا يُجارى، وحبراً لا يُبارى»[1].

ما وصم به من العيوب:

1 - اللّثغة[2]:

وهذا العيب خارج عن إرادته، وهو موجود في كثير من الناس، بل في بعض أهل العلم؛ فقد كان واصل بن عطاءٍ ألْثغ[3].

2 - الغفلة[4] غير العلم:

ولكنّ المقري حكى قصة تدل على فطنته وقوّة بديهته[5].

3- حدّة الطبع[6]:

وهذا يدخل في باب الغضب من عدم فهم العلم كما في صحيح البخاري[7] نرى ابن سعيد يصفه بقوله: «كان في نهاية من خفة الرّوح وظَرْف المحاضرة»[8].

وفاتــه:

بعد هذه الحياة العلمية الحافلة دراسةً وتدريساً وتأليفًا توفي الأستاذ أبو عليّ الشلوبين سنة خمس وأربعين وستمائة (645ه) بإشبيلية[9] باتفاق المؤرخين

(1) **شذرات الذهب**، ج5: 232-233.
(2) **اختصار القدح** لابن سعيد: 153، و**نفح الطيب** للمقري، ج3: 491.
(3) انظر: **البيان والتبيين** للجاحظ، ج1: 14.
(4) انظر: **اختصار القدح**: 154، وكتاب **صلة الصلة** القسم الرابع: 76، و**البلغة**: 221.
(5) **نفح الطيب**، ج4: 9.
(6) **اختصار القدح** لابن سعيد: 152.
(7) انظر: **شرح صحيح البخاري** لابن بطّال القرطبي، ج1: 170.
(8) **المقتطف من أزاهر الطرف** لابن سعيد: 128.
(9) انظر: **وفيات الأعيان**، ج3: 452، و**شذرات الذهب**، ج5: 232، و**الذيل والتكملة**، =

عدا ابن سعيد الذي قال: «وكانت وفاته ببلده (إشبيلية) في سنة ستّ وأربعين وستمائة»[1].

ولكن الذين اتفقوا على سنة وفاته قد اختلفوا في الشهر واليوم؛ فعند ابن خلّكان وابن العماد أنه توفي في أحد الربيعين وقيل في صفر[2].

وأمّا ابن الأبّار فقال: «توفي بين يدي منازلة الروم بلده (إشبيلية) منتصف صفر»[3].

وأمّا ابن الزبير فجعلها في العشر الأواخر من صفر[4] وتبعه في ذلك السيوطي[5] الذي ينقل عنه كثيرا، وأمّا صاحب «النجوم الزاهرة» فقد ذكر أنها في صفر، ولكنه لم يحدد الفترة التي توفي فيها من الشهر المذكور[6].

والصحيح في نظرنا قول المراكشي: «توفي بها (إشبيلية) في حصار الروم إيّاها عشيّ يوم الأربعاء لثمان أو تسع بقين من صفر خمس وأربعين وستمائة، وصلّى عليه بظاهر جامع العدبّس القاضي أبو جعفر بن منظور، ودفن عصْر يوم الخميس بمقبرة مشكة»[7].

رحمه الله رحمة واسعة، وجزاه على ما بثّه من علوم نافعة، وجعلنا من الذين يقدِّرون أعمال الأسلاف حقّ قدرها، ووقانا مزالق التّنَطّع وسوء خطرها.

= السفر الخامس القسم الثاني: 464، و**الديباج المذهّب**، ج2: 78، و**التكملة** لابن الأبار، ج3: 160، وكتاب **صلة الصلة** لابن الزبير القسم الرابع: 76، و**بغية الوعاة**، ج2: 225، و**النجوم الزاهرة** لابن تغري بردي، ج6: 853، و**كتاب الوفيات** لابن قنفذ: 317، و**شجرة النور الزكية**: 182.

(1) انظر: **اختصار القدح** لابن سعيد: 154.

(2) انظر: **وفيات الأعيان**، ج3: 452، و**شذرات الذهب**، ج5: 232.

(3) **التكملة**، ج3: 160.

(4) كتاب **صلة الصلة** القسم الرابع: 76.

(5) **بغية الوعاة**، ج2: 225.

(6) **النجوم الزاهرة**، ج6: 317.

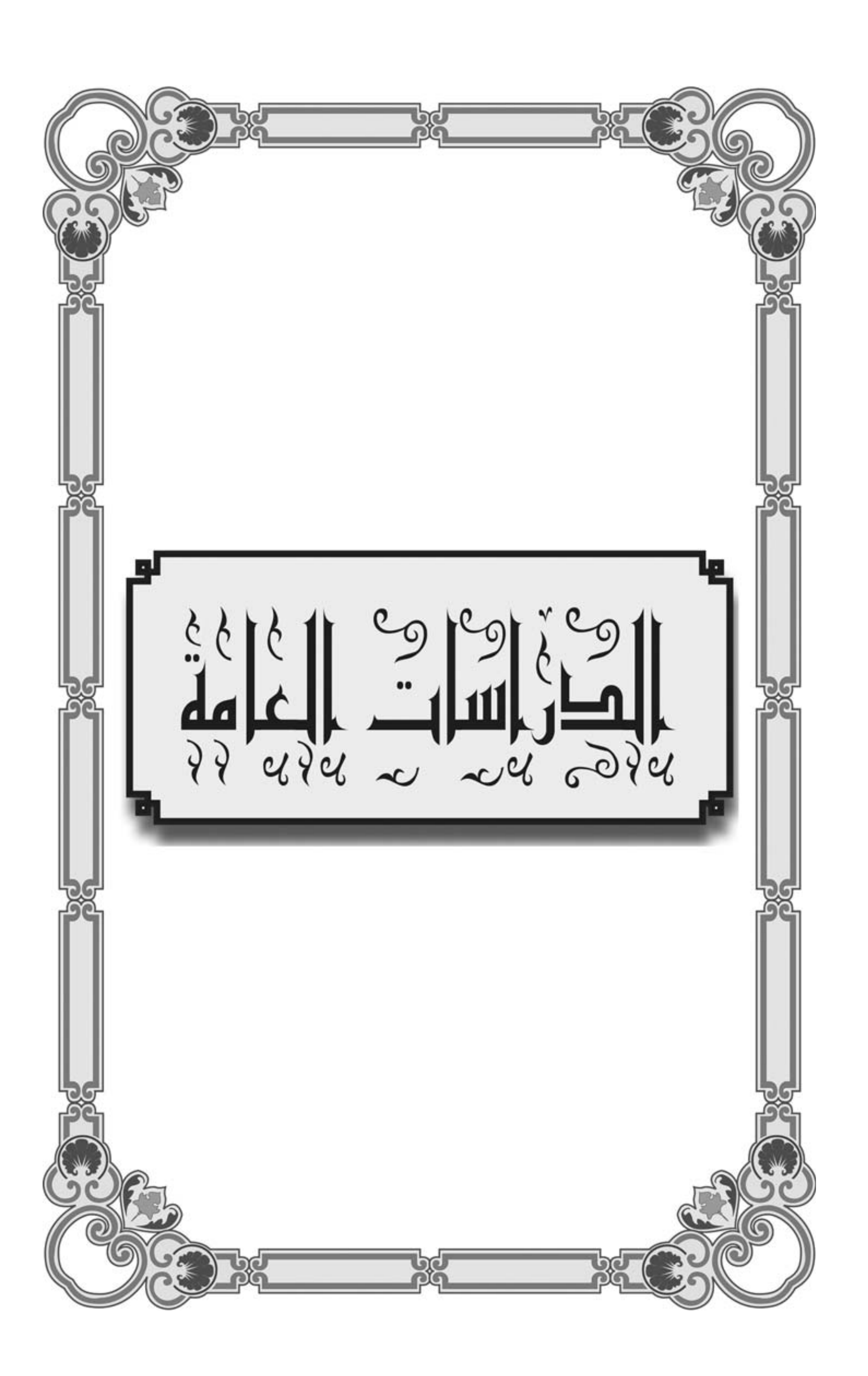
(7) **الذيل والتكملة**، السفر الخامس القسم الثاني: 464.

المصادر

- **أبو الحسن ابن الطراوة وأثره في النحو،** للدكتور: محمد إبراهيم البنا، دار أبو سلامة تونس.
- **الإحاطة في أخبار غرناطة للوزير لسان الدين ابن الخطيب الغرناطي،** تحقيق محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط: الأولى، 1397هـ/ 1977م.
- **إحياء علوم الدين للإمام الغزالي،** دار المنهاج بجدّة، الطبعة الأولى، 1432هـ/ 2011م.
- **اختصار القدح المعلّى لابن سعيد،** تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب اللبناني، بيروت.
- **أزهار الرياض للمقرّي،** تحقيق جماعة من العلماء، مطبعة فضالة بالمغرب.
- **إنباه الرواة للقفطي،** تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة دار الكتب المصرية، 1952م.
- **بغية الوعاة للسيوطي،** تحقيق وشرح محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية بيروت.
- **البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة للفيروزابادي (صاحب القاموس المحيط)،** تحقيق محمد المصري، دار سعد الدين بدمشق، ط: الأولى، 1421هـ/ 2000م.
- **البيان والتبيين للجاحظ،** تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر بيروت.
- **التكملة لابن الأبار،** تحقيق د: عبد السلام الهرّاس، دار الفكر بيروت، لا ط، 1415ه - 1995م.
- **الجنى الداني للمرادي،** تحقيق فخر الدين قباوة ومحمد نديم، دار الآفاق الجديدة بيروت، ط: الثانية 1403هـ/ 1983م.
- **حاشية على شرح بانت سعاد لابن هشام،** تأليف عبد القادر بن عمر البغدادي، تحقيق نظيف محرم خواجة، دار صادر بيروت، ط: الأولى، 1410هـ/ 1990م.
- **خزانة الأدب للبغدادي،** تحقيق عبد السلام محمد هارون، مطبعة المدني، ط: الثانية، 1408هـ/ 1988م، الناشر مكتبة الخانجي القاهرة.

- **الديباج المذهب لابن فرحون، تحقيق محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث القاهرة.**
- **الذيل والتكملة للمراكشي**، تحقيق الدكتور محمد بن شريفة، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، (د.ط، د. ت)، ونسخة بتحقيق: د. إحسان عباس، دار الثقافة بيروت.
- **الروض المعطار للحميري**، حققه إحسان عباس، دار القلم بيروت 1975م.
- **شجرة النور الزكية للشيخ محمد مخلوف**، دار الكتاب العربي بيروت.
- **شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي**، المكتب التجاري للطباعة بيروت.
- **شرح ألفية ابن مالك في النحو والصرف لابن غازي المكناسي**، تحقيق حسين عبد المنعم، مكتبة الرشد بالرياض، ط: الأولى، 1420هـ/ 1999م.
- **شرح صحيح البخاري لابن بطّال القرطبي**، تحقيق أبي تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، ط: الثانية، 1423هـ/ 2003م.
- **عنوان الدراية للغبريني**، تحقيق عادل نويهض، مطابع دار السراج بيروت، ط: الثانية، منشوارت دار الآفاق الجديدة بيروت.
- **غرباء القسم الثاني من صلة الصلة لابن الزبير الغرناطي بآخر القسم الثاني من السفر الثامن من كتاب الذيل والتكملة للمراكشي**، تحقيق د. محمد بن شريفة.
- **الفلاكة والمفْلوكون**، للإمام أحمد بن علي الدلجي، دار الكتب العلمية بيروت، ط: الأولى، 1993م.
- **كتاب المقفى الكبير للمقريزي**، تحقيق محمد اليعلاوي، دار الغرب الإسلامي، ط: الأولى، 1411هـ/ 1991م.
- **كتاب الوفيات لابن قنفذ**، تحقيق عادل نويهض، منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت، ط: الثالثة، 1980م.
- **كتاب صلة الصلة لابن الزبير الغرناطي**، تحقيق الدكتور عبد السلام الهرّاس والشيخ سعيد أعْراب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية، 1414هـ/ 1990م.
- **كشف الظنون**، حاجي خليفة، ط استنبول.
- **معجم الأدباء لياقوت الحموي**، تحقيق د. إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، ط: الأولى 1993م.

- **معجم البلدان للحموي**، دار بيروت للطباعة 1399هـ/ 1979م.
- **المغرب في حلى المغرب لابن سعيد**، تحقيق د. شوقي ضيف، دار المعارف مصر.
- **المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية، للإمام أبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي**، تحقيق: جماعة من الأساتذة، مركز إحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى في مكة المكرمة، ط: الأولى 1428هـ/ 2007م.
- **المقتطف من أزهر الطرف، لابن سعيد**، تحقيق سيد حنفي، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1984م.
- **ملْء العيْبة تقييد ابن رشد السبتي**، تحقيق الشيخ محمد الحبيب ابن الخوجة، الدار التونسية للنشر 1982م تونس.
- **النجوم الزاهرة لابن تغري بردي الأتابكي**، قدم له وعلق عليه محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية بيروت، ط: الأولى، 1413هـ/ 1992م.
- **النحو العربي نقْد وبناء**، للدكتور إبراهيم السامرّائي، دار عمّار بالأردن، ط: الأولى، 1418م-2011م.
- **نفح الطيب للمقري**، تحقيق إحسان عباس، دار صادر بيروت، لا ط 1388هـ/ 1968م.
- **وفيات الأعيان لابن خلكان**، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة بيروت.
- **خريدة القصر وجريدة العصر، للعماد الأصفهاني**، تحقيق: محمد المرزوقي ومحمد العروسي المطوي والجيلاني بالحاج يحيى، الدر التونسية للنشر، (د.ط) 1973م.
- **شرح الجمل لابن الفخار**، تحقيق: د. روعة محمد ناجي، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، (د.ت.).


الدراسات العامة



حماية أموال الوقف في القانون الليبي

د. أحمد أبو عيسى عبد الحميد *

مقدمة :

لجأت كثير من البلدان إلى تقنين الأحكام المتعلقة بالوقف، ومن بين هذه البلدان ليبيا التي أصدرت القانون رقم 124 لسنة 1972م بشأن الوقف، ولم تكن عملية التقنين هذه خالية من العيوب، فقد أثبتت التجارب العملية خلال العقود الأخيرة ضرورة تنقية وتنقيح التقنين الخاص بالأوقاف لتحقيق أكبر قدر من الحماية له.

إن الطبيعة الخاصة لأموال الوقف من حيث إنها غير مملوكة لشخص طبيعي قد يجعلها عرضة للإهمال والتعدي والاستيلاء عليها ما يستلزم فرض حماية قانونية لها تتماشى مع الأساليب العصرية المقررة في القوانين السائدة.

وفلسفة حماية أعيان وأموال الوقف ترتكز أساسا على البعد المقاصدي لها، وسلطة ولي الأمر في تقييد بعض الأمور بحسب المصلحة العامة التي تقتضي

(*) كلية القانون، جامعة طرابلس - ليبيا.

ذلك، وهذه الفلسفة إنما تؤدي إلى فهمها واستنباط أحكامها وإدراك مضامينها، حيث الأصل فيها أنها إنما شرعت لتحقيق مصلحة أو تفادي مفسدة؛ لذلك فإن مجال الاجتهاد فيها واسع، وكثير منها قابل للتغيير كلما تطلب الأمر الحفاظ على الغاية منها، وهو ما سنتناوله من خلال الفقرة الأولى من هذا البحث.

أما الحماية القانونية لأعيان وأموال الوقف فتتنوع بحسب نوعها إلى حماية مدنية وحماية جنائية، وتمثل الحماية المدنية لأعيان وأموال الوقف جانباً مهماً لها؛ نظرا لأن موضوع هذه الحماية مرتبط بها منذ نشوء وثيقة الوقف وأثناء إدارة أموال الوقف، أما الحماية الجنائية فهي مرحلة تالية لنشوء وخروج الوقف للوجود، وهو ما سنتناوله من خلال الفقرة الثانية من هذا البحث.

الفقرة الأولى: فلسفة حماية أموال الوقف

يقصد بهذه الفلسفة ما تتضمنه وتحتويه هذه الحماية من بعد مقاصدي يسهل فهم النصوص وتفسيرها، ومدى مسايرتها لتطور الحياة دون الإخلال بمقصودها، وولي الأمر بما له من سلطة لترجيح بعض الخيارات لأسباب شرعية يمكنه تقييد بعض الأمور وخاصة ما تعلق منها بالمعاملات بهدف حمايتها.

لذلك نبحث البعد المقاصدي لحماية أموال الوقف أولاً، ثم نبحث ثانياً: سلطة ولي الأمر في حماية أموال الوقف.

أولاً: البعد المقاصدي لحماية أموال الوقف.

يقول ابن عاشور عند كلامه عن مقاصد أحكام التبرعات: «عقود التبرعات قائمة على أساس المواساة بين أفراد الأمة الخادمة لمعنى الأخوة، فهي مصلحة حاجية جليلة، وأثر خلقٍ إسلاميٍّ جميلٍ؛ فبها حصلت مساعفة المعوزين وإغاثة المقترين وإقامة الجمِّ من مصالح المسلمين»[1].

(1) محمد الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، دار سحنون للنشر والتوزيع - تونس، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط4، 2009م، ص212.

وحتى يحصل المقصد الشرعي بحسب ما هو مقرر له فإنه يتم بموجب وسيلة من الوسائل الشرعية المقررة لتحصيل حكم ليس مقصوداً لذاته، وإنما لتحصيل حكم آخر على الوجه المطلوب؛ لأنه بدونها قد لا يحصل المقصد، أو يحصل معرضاً للاختلال والانحلال[1].

وفلسفة البعد المقاصدي لحماية أموال الوقف يمكن أن تنطوي تحت مجموعة من المقاصد هي:

1 - طاعة الله -سبحانه وتعالى- واقتداء برسوله - ﷺ -

قال تعالى: ﴿لَن تَنَالُواْ ٱلْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُواْ مِمَّا تُحِبُّونَۚ﴾[2] هذه الآية وإن كان سببها خاصاً فإن لفظها عام، والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فتشمل الوقف؛ لأنه صدقة كسائر الصدقات التي بها يتقرب العبد إلى الله -تعالى-[3] وما يؤيد ذلك ما روي عن أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ -رضي الله عنه- أَنَّهُ قَالَ: «كَانَ أَبُو طَلْحَةَ أَكْثَرَ أَنْصَارِيٍّ بِالْمَدِينَةِ مَالًا وَكَانَ أَحَبُّ أَمْوَالِهِ إِلَيْهِ بَيْرَحَى وَكَانَتْ مُسْتَقْبِلَةَ الْمَسْجِدِ، وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ -ﷺ- يَدْخُلُهَا وَيَشْرَبُ مِنْ مَاءٍ فِيهَا طَيِّبٍ، قَالَ أَنَسٌ: فَلَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ ﴿لَن تَنَالُواْ ٱلْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُواْ مِمَّا تُحِبُّونَۚ﴾ قَامَ أَبُو طَلْحَةَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ -ﷺ- فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ فِي كِتَابِهِ ﴿لَن تَنَالُواْ ٱلْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُواْ مِمَّا تُحِبُّونَۚ﴾، وَإِنَّ أَحَبَّ أَمْوَالِي إِلَيَّ بَيْرَحَى وَإِنَّهَا صَدَقَةٌ لِلَّهِ أَرْجُو بِرَّهَا وَذُخْرَهَا عِنْدَ اللَّهِ فَضَعْهَا يَا رَسُولَ اللَّهِ حَيْثُ شِئْتَ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -ﷺ: بَخْ ذَلِكَ مَالٌ رَابِحٌ، ذَلِكَ مَالٌ رَابِحٌ قَدْ سَمِعْتُ مَا قُلْتَ فِيهَا وَإِنِّي أَرَى أَنْ تَجْعَلَهَا فِي الْأَقْرَبِينَ فَقَسَمَهَا أَبُو طَلْحَةَ فِي أَقَارِبِهِ وَبَنِي عَمِّهِ»[4].

---

(1) محمد الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص64.

(2) سورة آل عمران، من الآية: 91.

(3) علي أحمد الجرجاوي، **حكمة التشريع وفلسفته**، دار الفكر، بيروت، 2007م، 1/ 134.

(4) **صحيح مسلم**، كتاب الزكاة، باب فضل النفقة والصدقة على الأقربين والزوج والأولاد.

وقال -تعالى: ﴿وَفِىٓ أَمْوَٰلِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّآئِلِ وَٱلْمَحْرُومِ﴾[1] وعموم هذه الآية يشمل الوقف أيضاً، وفي ذلك طاعة لله -سبحانه وتعالى، ومما يؤيد ذلك أن عمر ابن الخطاب -رضي الله عنه- عندما أوقف وقفه، جعله في سبيل الله وفي الرقاب والمساكين والضيف وابن السبيل وذي القربى[2] ولا شك أن حقوق هؤلاء الأشخاص تحتاج إلى بيانها وتفصيلها وتوثيقها بما لا يدع مجالاً للشك؛ حتى لا تتعرض هذه الأموال والحقوق للضياع والجحود والنكران.

2 - حفظ المال من الإتلاف والضياع

يعد مقصد حفظ المال من الإتلاف بعوض أو بدون عوض من المقاصد العامة للمعاملات المالية؛ لأن حفظ المال من القواعد الكلية في الشريعة الإسلامية الراجعة إلى الضروريات؛ ولأن حفظ الأموال الفردية يؤول إلى حفظ مال الأمة، وبه يحصل الكل بحصول أجزائه.

ولما كان حفظ المال من الضروريات الخمس، حث الإسلام على إرشاد العباد إلى الطرق التي يتم من خلالها حفظ المال والحقوق المتعلقة به من الضياع والجحود والنكران والنسيان، والتي بضياعها لا تستقيم الحياة، وتتعطل الأحكام من حيث إن المال ضروري لقيامها[3] فكان نهج الشريعة واضحاً في الحث على حمايتها، ومن مظاهر هذه الحماية توثيقها بحسب الطرق الشرعية المعتبرة.

---

(1) سورة الذاريات، الآية: 19.

(2) ونص الحديث «عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ عُمَرَ تَصَدَّقَ بِمَالٍ لَهُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَكَانَ يُقَالُ لَهُ ثَمْغٌ وَكَانَ نَخْلًا فَقَالَ عُمَرُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي اسْتَفَدْتُ مَالًا وَهُوَ عِنْدِي نَفِيسٌ فَأَرَدْتُ أَنْ أَتَصَدَّقَ بِهِ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَصَدَّقْ بِأَصْلِهِ لَا يُبَاعُ وَلَا يُوهَبُ وَلَا يُورَثُ وَلَكِنْ يُنْفَقُ ثَمَرُهُ فَتَصَدَّقَ بِهِ عُمَرُ فَصَدَقَتُهُ تِلْكَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَفِي الرِّقَابِ وَالْمَسَاكِينِ وَالضَّيْفِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَلَا جُنَاحَ عَلَى مَنْ وَلِيَهُ أَنْ يَأْكُلَ مِنْهُ بِالْمَعْرُوفِ أَوْ يُوكِلَ صَدِيقَهُ غَيْرَ مُتَمَوِّلٍ بِهِ» **صحيح البخاري**، كتاب الوصايا، باب قول الله -تعالى- ﴿وَٱبْتَلُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا۟ ٱلنِّكَاحَ﴾.

(3) بركات أحمد بني ملحم، **مقاصد الشريعة الإسلامية في الشهادات**، دار النفائس - الأردن، ط1، 2005م، ص96.

والوقف بصفة عامة في حقيقته تتمثل فيه حفظ كليات الشريعة الخمس باعتباره مورداً دائماً من خلال تحبيس الأصل وتسييل منافعه، فإذا ما انتظمت إدارته وضبطت مصارفه، تحققت أهدافه بتقديم مجموعة من الخدمات التي تسهم مع غيرها من الخدمات الأخرى في حفظ كليات الشريعة الخمس، ففيه حفظ الدين باعتباره أحد تكاليف الدين ووسيلة من وسائل إقامته، وفيه حفظ النفس باعتباره يؤمن احتياجات الإنسان الضرورية، وفيه حفظ العقل من خلال الأوقاف التي تهدف إلى نشر العلم والأبحاث في شتى المجالات، وفيه حفظ النسل من خلال الأوقاف التي تؤمّن للراغبين الزواج، وتسهم في تلبية متطلباته مثل بناء المساكن والإسهام في تكاليف الزواج[1].

3 - الاطمئنان النفسي والمعنوي

لا شك أن الوقف من أهم الصدقات والتبرعات التي يقوم بها العبد امتثالاً لأمر الله -سبحانه وتعالى- ورغبة منه في الأجر العظيم، وحتى يكون هذا الشخص مطمئناً نفسياً ومعنوياً من أن المال الذي أوقفه يحقق الهدف الذي أوقف من أجله وذلك بتأمين مورد دائم للموقوف عليهم وليس مجرد مال يستهلك خلال فترة من الزمن، أي إخراج هذا المال من المورد الاستهلاكي إلى المورد الاستثماري، وهذا المقصد يميز الوقف عن سائر التبرعات والصدقات الأخرى[2] وحماية لهذا المقصد فإنه في العادة يرغب الواقف في تحرير وتوثيق هذا العمل؛ لكي يطمئن من أن تصرفه هذا يستمر على الوجه الذي أراده له[3] ولا يستطيع أحد من ورثته أو من غيرهم أن ينقضه أو يبدله أو يلغيه، ولن يتأتى

---

(1) مصطفى الصادق طابيله، «التصرفات التي ترد على الوقف العام وأثرها على تطور فقه وتنمية أملاكه، الاستبدال نموذجاً»، رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة محمد الخامس، 2012م، ص58.

(2) المرجع السابق، ص57.

(3) الطيب الوراثي، «أهداف التوثيق» ندوة التوثيق وآثاره على التنمية العقارية، عقدت بالجديدة خلال أيام 12، 13، 14 ديسمبر 1988م بالمملكة المغربية، ص52.

ذلك إلا إذا قام الواقف بتوثيق وقفه بموجب وثيقة رسمية تكون حجة قاطعة ضد الجميع.

4 - تحقيق مصالح العباد

هذه المصالح يمكن أن تكون مصالح عامة أو خاصة: أما المصالح العامة فتتفق مع المقاصد الكلية للشريعة الإسلامية الضرورية والحاجية والتحسينية؛ لأن الوقف يشمل كل الأغراض ويتنوع مع تنوع مصالح الأمة، فهو يشترك مع غيره في إقامة الدين وحفظ العقل والمال مثل الوقف على المساجد لإقامة شعائر الدين ونشر العلم، والوقف على إقامة المستشفيات والمصحات، والوقف على الفقراء والمساكين لتوفير سبل العيش لهم من مأكل ومشرب ومأوى، بل هو في حقيقته نظام اقتصادي متكامل لا ينتمي إلى الاقتصاد الخاص الذي يتسم بالأنانية والبخل ولا إلى الاقتصاد العام الذي يتسم بجملة من القوانين والقرارات المنظمة له بحسب النظام المتبع في الدولة.

والوقف يغرس في الأفراد حب الخير ويحضهم على التكافل الاجتماعي من خلال تكامله مع الزكاة في كثير من الأهداف والأغراض المشتركة بينهما(1).

والوقف بهذا المعنى يحقق مصالح عامة لجميع المسلمين برفع المشقة عنهم وتحقيق حاجاتهم الضرورية والحاجية والتحسينية، بل إنه يلبي حتى حاجاتهم الكمالية من خلال تحقيق أهدافه السامية.

ثانياً: سلطة ولي الأمر في حماية أموال الوقف.

الأصل أن تصرفات الإنسان التي تترتب عليها أحكام شرعية وقانونية إما أن تكون نتيجة توافق إرادتين إيجاب وقبول، ويكون العقد ملزما للطرفين كما

---

(1) مصطفى السباعي، التكافل الاجتماعي في الإسلام، مكتبة الوراق، الرياض، دار الوراق، بيروت، 1998م، ط1، ص206.

هو الشأن بالنسبة للبيع والإيجار، أو تكون نتيجة تصرف بإرادة منفردة مثل إقرار الشخص على نفسه بدين، وتصرفه بالوصية أو الوقف.

والوقف كغيره من التصرفات يشترط فيه مجموعة من الأركان والشروط لا تكتمل وثيقة الوقف إلا بها، فأركان الوقف أربعة هي:

الواقف، والعين الموقوفة، والموقوف عليه، والصيغة الدالة على الوقف[1].

فالواقف يشترط فيه بصفة عامة أن يكون أهلا للتبرع، أي يجب أن يكون عاقلا، وبالغا سن الرشد، وغير محجور عليه لأي سبب من الأسباب[2].

والعين الموقوفة يشترط فيها أن تكون مالاً متقوماً، فيخرج غير المتقوم وما لا يباح الانتفاع به شرعاً، وأن تكون معلومة، فلا يصح وقف المال المجهول، ويصح أن يكون هذا المال عقاراً أو منقولاً، مفرزاً أو شائعاً، وسواء أكان على التأبيد أم لمدة معينة[3].

أما الموقوف عليه فقد يكون إنسانا أو جهة، وإذا كان إنسانا فقد يكون موجودا أو غير موجود، وقد يكون معينا أو غير معين.

إضافة إلى هذه الأركان يقرر فقهاء الشريعة الإسلامية، وقانون الوقف رقم 124 لسنة 1972م أحكاما قد تؤثر في صحة وثيقة الوقف، وقد تؤدي إلى البطلان، مثل وقف الشخص على نفسه الذي يشترط فيه في النهاية ألا يؤول إلى

---

(1) محمد محمد بن عامر، **ملخص الأحكام الشرعية على المعتمد من مذهب المالكية**، المطبعة الأهلية، بنغازي، ط2، 1972م، ص261.

(2) مصطفى أحمد الزرقاء، **أحكام الوقف**، دار عمار، الأردن، ط2، 1998م، ص54-55.

(3) اشترط القانون رقم 124 لسنة 1972م بشأن أحكام الوقف في مادته الرابعة التأبيد عندما يكون الوقف على المسجد، أما الوقف على جهات البر الأخرى وعلى المستحقين فيجوز أن يكون مؤبدا أو مؤقتا، وإذا كان الوقف مؤقتا، فلا تتجاوز المدة ستين سنة هجرية من تاريخ الإنشاء، وإذا أقت الوقف على غير الخيرات بالموقوف عليهم، فلا يكون على أكثر من طبقتين، ولا يدخل الواقف في حساب الطبقات.

جهة بر[1] وعدم قبول الوقف إلا إذا كان الموقوف عليه جهة لها من يمثلها أي قانونا[2]: أن قبول الوقف لا يعد شرطا من شروط صحته إلا إذا كان الموقوف عليه جهة لها من يمثلها قانونا، ففي مثل هذه الحالة يشترط في صحة الوقف أن يقبل الممثل القانوني لهذه الجهة للوقف.

كما يقررون بطلان الوقف إذا كان الوقف مستحقا قبل الوقف، أو أحاط الدين بمال الواقف قبل الوقف، أو إذا كان الموقوف على البنين دون البنات أو العكس، أو كان الوقف على معصية[3] وغيرها كثير.

ولا شك أن أخذ كل هذه الجزئيات والتفاصيل عند تحرير وثيقة الوقف تعتبر من الضروريات؛ حتى تكون وثيقة الوقف صحيحة سليمة غير قابلة للطعن أو البطلان، وفي ذلك حماية للوقف من النزاعات والاعتراضات التي قد تؤدي إلى بطلانه أو إلغائه من قبل المحكمة، ولا يتأتى ذلك إلا إذا قام بتحرير وثيقة الوقف شخص له دراية بهذه الخفايا، وفقه بأسرار الوقف، وعلم بفن التوثيق.

ولما كان الحكم الشرعي لتوثيق المعاملات عند جمهور العلماء إنما هو للندب والإرشاد وليس للوجوب فإن هذا الحكم قد يصير واجبا في حق من الحقوق، أو بالنسبة لشخص معين، مثل حقوق الأيتام والأوقاف خاصة إذا ما

---

(1) تنص المادة 7 من القانون رقم 124لسنة 1972م على أنه: «...ويجوز الوقف على النفس بشرط أن يؤول في النهاية إلى جهة بر».

(2) تنص المادة 9 من نفس القانون على أنه: «لا يشترط القبول في صحة الوقف إلا إذا كان الموقوف عليه جهة لها من يمثلها قانونا، فيشترط القبول لصحة الوقف، فإن لم يقبل من يمثلها انتقل الاستحقاق لمن يليها متى وجد، فإن لم يوجد يعتبر الوقف منتهياً».

(3) تنص المادة 10 من القانون رقم 124 لسنة 1972م بشأن الوقف على أن: «يعتبر الوقف باطلاً في الحالات الآتية:

- استحقاق الموقوف قبل الوقف.
- إحاطة الدين بمال الواقف قبل الوقف.
- إذا كان الوقف على البنين دون البنات أو العكس وذلك مع مراعاة حكم المادة (19).
- إذا كان على معصية.

ولا يسري حكم هذه المادة على الأوقاف المنشأة قبل العمل بهذا القانون».

تعلق بها حقوق الفقراء والمساكين التي أوصى الله -تعالى- بحفظها وعدم التعرض لها[1] ويكون من الواجب على ولي الأمر التدخل لسن القوانين التي تضمن تحرير وتوثيق وثيقة الوقف بحسب الإجراءات الرسمية المقررة؛ حتى نضمن حماية كافية سواء من حيث الحجية أو التنفيذ.

وقد يعدّ بعضهم تدخل ولي الأمر في مثل هذه الحالة من قبيل إلزام الناس بشيء لم يلزمهم الله به؛ لأن الأصل أنه لا واجب إلا ما أوجبه الله ورسوله، ولا حرام إلا ما حرمه الله رسوله لقوله - تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ﴾[2].

إن سلطة وتدخل ولي الأمر في مثل هذه الحالة يعتبر عملاً اجتهادياً يخضع لضوابط الاجتهاد، وتقديم المصالح على المفاسد، والترجيح بين المصالح عند التعارض كقاعدة (الضرر يزال)، وقاعدة (يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام)، والله - سبحانه وتعالى- أرشدنا في نصوص كثيرة إلى أن إباحته لشيء ما مشروطة بالسلامة من الضرر، فإذا ما صحبه ضرر وجب منعه وخرج عن الإباحة.

كما لا يعد تدخل ولي الأمر نقضاً لأصل الإباحة؛ لأن هذا التدخل إنما يهدف إلى إقامة الحق والعدل، وإجراء التصرفات على مقتضى المطلوب شرعا، فتدخل ولي الأمر إنما هو للالتزام بمقتضيات الشريعة الإسلامية وتنفيذ قواعدها العامة القائمة على جلب المصالح ودرء المفاسد[3].

---

(1) أحمد أبو عيسى عبد الحميد، «نظام توثيق المعاملات - دراسة تأصيلية تطبيقية من خلال أحكام الفقه الإسلامي وقَانُونَيْ التوثيق العصري المغربي ومحرري العقود الليبي»، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، جامعة الحسن الثاني، 2012م، 2/ 111.

(2) سورة الأعراف، من الآية: 32.

(3) البشير المكي عبد اللاوي، **سلطة ولي الأمر في تقييد المباح**، دار مكتبة المعارف، بيروت-لبنان، ط1، 2011م، ص119-120.

ولهذا اشترط العلماء لتقييد المباح ما يلي:

1 - أن يكون المباح قابلا للتقييد، كأن يكون المباح قد تعلق به حق الغير؛ لأن حق الغير محافظ عليه شرعاً[1].

2 - أن يترتب على تناول المباح أو تركه ضرر، ويستوي في هذا الضرر أن يكون واقعاً أو متوقعاً، وسواء أكان هذا الضرر واقعاً بالفرد أو الجماعة، تطبيقاً لمجموعة من القواعد الفقهية، مثل قاعدة (الضرر يزال)، وقاعدة (الضرر الأشد يزال بالأخف)، وقاعدة (درء المفاسد مقدم على جلب المصالح).

3 - أن يكون التقييد لمقصد شرعي حتى لا يترك الأمر للهوى ويصبح التقييد طريقا للظلم، إنما يجب أن يكون التقييد لتحقيق مصلحة شرعية أمر الشارع بها أو من جنسها، أو لدرء مفسدة نهى الشارع عنها أو من جنسها[2].

4 - ألا يعارض التقييد ما هو أقوى منه؛ لأن تقييد المباح استثناء من الأصل، فإذا وجد دليل يمنع هذا التقييد فلا شك أنّه غير جائز.

5 - أن يتولى التقييد من هو أهل له، والأصل أنّ ولي الأمر هو من يملك هذه السلطة إلا أن ولي الأمر يمكن أن يفوض غيره في بعضها.

والسؤال هنا هل المشرع القانوني الليبي عند سنه لقانون الأوقاف كان موفقا في حماية أموال الوقف؟ وإذا لم يكن موفقا هل الوضع الحالي لأموال الوقف يتطلب تدخلا من المشرع القانوني لحمايتها؟

نجيب عن هذه الأسئلة من خلال الفقرة الثانية من هذا البحث.

---

(1) أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، **الموافقات في أصول الأحكام**، دار إحياء الكتب العربية، 2/ 268.

(2) البشير المكي عبد اللاوي، **سلطة ولي الأمر في تقييد المباح**، مرجع سابق، ص225.

الفقرة الثانية: الوضع القانوني لحماية أموال الوقف

على الرغم من أن الوقف له شخصيته المستقلة عن الدولة، ومن ثم له استقلال مالي وإداري، إلا أنه لا توجد لديه الأدوات الكفيلة بحمايته من الاعتداء عليه، فتجد من يدعي ملكية أموال الوقف ويخفي الحجج والمستندات الدالة على ذلك التي قام الواقف بتحريرها إلا أنها لا تصل إلى الجهة المسؤولة عن أموال الوقف، وحتى إن وجدت هذه المستندات فهي لا تعدو أن تكون أوراقاً عرفية تحتاج إلى جهد كبير لإثبات صحتها أمام القضاء، وقد تجد من يعتدي جهاراً نهاراً على أملاك الوقف، حيث يقوم بالبناء عليها أو التصرف فيها لا لشيء إلا لعدم وجود رادع يحمي أموال الوقف من هذه الاعتداءات.

وقانون الوقف الحالي رقم 124 لسنة 1972م لم يتضمن أي نص يحمي أموال الوقف من الاعتداء عليها، إلا أن المشرع القانوني تدخل ببعض التعديلات التي قرر من خلالها مجموعة من الأحكام التي لها علاقة بحماية أموال الوقف، فهل هذه التعديلات كافية لحماية أموال الوقف مدنياً وجنائياً؟ أم أن الأمر يستدعي تدخل المشرع القانوني من جديد لتقرير حماية قانونية مدنية وجنائية فعالة لأموال الوقف لضمان عدم الاعتداء عليها.

نبحث هذه الفقرة في نقطتين: الأولى الحماية المدنية لأموال الوقف، والثانية: الحماية الجنائية لأموال الوقف.

1 - الحماية المدنية لأموال الوقف

الحماية المدنية لأموال الوقف قد تكون أثناء إنشاء وثيقة الوقف، أو بعد إنشائها وتقريرها من الواقف.

أ) الحماية المدنية لأموال الوقف أثناء إنشاء وثيقة الوقف

تنص المادة الثانية من القانون رقم 124 لسنة 1972م بشأن الوقف على أنه:

«من تاريخ العمل بهذا القانون لا يصح الوقف ولا التغيير في مصارفه

وشروطه ولا الحرمان من الاستحقاق فيه ولا الاستبدال به إلا إذا صدر بذلك إشهاد ممن يملكه لدى إحدى المحاكم الشرعية في الجمهورية العربية الليبية على الوجه المبين في المادة الثالثة وضبط بدفتر المحكمة».

وتنص المادة الثالثة من نفس القانون على أن:

«سماع الإشهاد المبين بالمادة السابقة من اختصاص المحكمة الابتدائية الشرعية التي يقع بدائرتها أعيان الوقف كلها أو أكثرها قيمة...».

والسؤال المثار هنا: هل المقصود من الإشهاد المنصوص عليه في المادتين السابقتين هو الإشهاد بوصفه طريقة من طرائق التوثيق، أم أنه مجرد إشهاد على وثيقة الوقف التي يقوم الواقف بتحريرها لهذا الغرض؟.

إذا كان الجواب هو مجرد إشهاد على وثيقة الوقف التي يقوم الواقف بتحريرها - أي وثيقة عرفية - فكيف نوفق بينها وبين اختصاص مصلحة التسجيل العقاري بتحرير وتوثيق وثائق الوقف رسميا؟.

أما إذا كان الجواب هو إشهاد على أنه طريقة من طرائق التوثيق فلماذا عدل المشرع القانوني عنها إلى طريقة التوثيق بالكتابة عندما منح مصلحة التسجيل العقاري اختصاص تحرير وتوثيق أموال الوقف؟[1].

وإذا كان الجواب هو جواز توثيق أموال الوقف عن طريق الإشهاد وعن طريق الكتابة الرسمية، فلماذا لم يعط محررو العقود اختصاص تحرير وتوثيق وثائق الوقف؟[2].

(1) تنص المادة 61 من القانون رقم 17 لسنة 2010م بشأن التسجيل العقاري على أنه:
- «مع عدم الإخلال باختصاصات المحاكم ومحرري العقود في شأن التوثيق، تتولى إدارات ومكاتب التسجيل العقاري توثيق جميع المحررات بناء على طلب ذوي الشأن وذلك فيما عدا مسائل الأحوال الشخصية...».

(2) تنص المادة الثانية من القانون رقم 2 لسنة 1993م بشأن محرري العقود على أن:
«يتولى محررو العقود توثيق جميع المحررات بناء على طلب ذوي الشأن وذلك فيما عدا مسائل الأحوال الشخصية والوقف...».

ويثور التساؤل هنا: هل السياق الذي نهجه المشرع القانوني عند نشوء الوقف، أي عند تحرير وتوثيق وثيقة الوقف فيه حماية لأموال الوقف، أم أن هذا النهج لا يضمن الحماية اللازمة لأموال الوقف، على الرغم من اشتراطه الإشهاد على وثيقة الوقف من المحكمة الابتدائية الشرعية؟

الواقع أن طرائق التوثيق المتفق عليها هي على الترتيب الكتابة والإشهاد والرهن، والكتابة إما أن تكون رسمية أو عرفية، والكتابة الرسمية يجب أن تتم على يد أحد الأشخاص المخولين بذلك وهم قضاة المحكمة الجزئية، والموثقون التابعون لمصلحة التسجيل العقاري، ومحررو العقود، ويشترط في هذه الكتابة شروط شكلية وموضوعية حتى تكون الكتابة منتجة لآثارها من حيث الحجية في الإثبات والتنفيذ.

أما التوثيق بالإشهاد فيتم عن طريق المحكمة المخولة بذلك بحضور الشهود أمام هذه المحكمة وإثبات شهادتهم في محضرها؛ لذلك عرفت الشهادة بأنها: «إخبار بجزئي بقصد أن يترتب عليه فصل القضاء»[1] كما عرفت الشهادة بأنها: «وسيلة للإثبات تفيد قيام شخص من غير أطراف النزاع بعد أدائه لليمين القانونية بالإخبار في مجلس القضاء بما يعرفه شخصيا حول حقيقة وقائع منتجة في الإثبات»[2].

أما الرهن فيتم عن طريق الاتفاق والقبض.

وبالنسبة للكتابة العرفية فهي التي تتم بمعرفة أصحاب الشأن أنفسهم، وليس لها حجية في الإثبات أو التنفيذ إلا فيما بين أطرافها ما لم ينكر أحدهم ما نسب إليه في هذه الوثيقة.

(1) محمد ابن معجوز، **وسائل الإثبات في الفقه الإسلامي**، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1995م، ص53.

(2) محمد الكشبور، **الخبرة القضائية في قانون المسطرة المدنية**، سلسلة الدراسات القانونية المعاصرة، السلسة الثالثة، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 2000م، ص40.

والإشهاد المنصوص عليه في قانون الوقف رقم 124 لسنة 1972م كما جاء في المذكرة الإيضاحية للقانون إنما هو مقرر لحماية أموال الوقف؛ ولأن القضاة هم أقرب الناس لفهم أحكام الوقف[1].

وهذا التبرير ليس فيه الحماية الكافية لأموال الوقف للأسباب الآتية:

(1) الإشهاد المنصوص عليه في القانون رقم 124 لسنة 1972م بشأن الوقف يعتبر من طرائق التوثيق، ويأتي في المرتبة الثانية بعد التوثيق بالكتابة؛ لأن الكتابة تعد من أهم الوسائل استعمالا وأكثرها ضمانا في حفظ الحقوق[2].

يقول ابن عبد الله: «الكتابة - في رحاب القوانين - كفتها راجحة، متى كانت بعيدة عن التزوير، فهي أدق أداة، وأكثر ضبطاً للواقع، ثم هي لا يرد عليها النسيان، فهي دليل هيئ مقدما ليحيط بالواقعة المراد إثباتها إحاطة شاملة؛ لأنها إنما أعدت لهذا الغرض ... والتوثيق عن طريق الكتابة يحصل في وقت لا نزاع فيه، وتقرر فيه الحقائق على طبيعتها، فعند تقديمها للقضاء تنطق الكتابة بتلك الحقائق التي سبق إثباتها من دون غرض أو تحيز أو خطأ أو نسيان»[3].

وهذه الأهمية العظيمة والكبيرة في شأن الكتابة تبنتها أغلب القوانين الوضعية وأكدت عليها، يقول الأستاذ السنهوري: «الكتابة من أقوى طرق

---

(1) جاء في المذكرة الإيضاحية للمادة الثالثة من القانون رقم 124 لسنة 1972م بشأن الوقف قولها: «... - وقد رؤي أن يكون الاختصاص بسماع الإشهاد لجهة القضاء زيادة في الاحتياط ولأن التصرف بالوقف من التصرفات الشرعية التي قد يدق فهم بعض أحكامها على غير القضاة - وأعطت الفقرة الثانية من المادة للقاضي المختص بسماع الإشهاد أن يرفض سماعه إذا تبين له وجود ما يمنع سماعه كأن يكون الواقف غير أهل لصدور التصرف منه أو أن يكون في الأشهاد حرمان لبعض من يجب لهم استحقاق في الوقف دون مبرر أو يكون الوقف لجهة لا يجيز الشرع الوقف عليها ...»، **الموسوعة التشريعية للقوانين الصادرة في ليبيا سنة 1972م**، وزارة العدل، المجلد الرابع، ص454.

(2) عبد الله بن أحمد الطريفي، **العمل بالخط والكتابة في الفقه الإسلامي**، الرياض، 1992م، ط1، ص115.

(3) محمد بن عبد الله «ناظر الوقف»، **مجلة دعوة الحق**، العدد 243، السنة 1984م، ص41.

الإثبات، ولها قوة مطلقة إذ يجوز أن تكون طريقا لإثبات الوقائع القانونية والتصرفات القانونية دون تمييز ... ولم تكن لها هذه القوة قديماً، بل كان المقام الأول للشهادة، في وقت لم تكن فيه الكتابة منتشرة بل كانت الغلبة للأمية...»[1].

(2) الإشهاد المنصوص عليه في القانون رقم 124 لسنة 1972م بشأن الوقف قد يتم بموجب ورقة عرفية من قبل الواقف، ثم يطلب الإشهاد عليها من القاضي المختص، وهذا الإشهاد لا يقلب الورقة العرفية إلى ورقة رسمية؛ لأن الإشهاد كما جاء في المذكرة الإيضاحية للقانون إنما هو زيادة في الاحتياط من أن الواقف قد التزم الشروط الشرعية بشأن الوقف، والورقة العرفية بطبيعة الحال ليس لها نفس قوة الورقة الرسمية، الأمر الذي يعني في هذه الحالة عدم وجود ضمانة كافية لأموال الوقف.

(3) وجوب تقرير الإشهاد على الوقف باعتباره حماية لأموال الوقف على أساس أن القضاة أقرب الناس لفهم الأحكام المتعلقة بالوقف غير مسلم به للأسباب الآتية:

- من حيث التكوين: فإن القضاة وغيرهم من الأشخاص الذين لهم صلاحية التوثيق هم في درجة واحدة دون وجود أي فارق بينهم.
- من حيث الاختصاص، يعتبر الموثقون هم أقرب الناس لتوثيق أموال الوقف؛ لأن اختصاصهم الأصيل هو توثيق المعاملات، أما القضاة فلا يعتبر التوثيق الاختصاص الأصيل لهم.
- لم يتقيد قانون الوقف باتباع مذهب واحد فيما يتعلق بأحكام الوقف[2] حتى يشترط وجوب الإشهاد على أموال الوقف كما هو

(1) عبد الرزاق أحمد السنهوري، **الوسيط في شرح القانون المدني - الإثبات**، بدون بيانات، ص2/ 90.

(2) جاء في المذكرة الإيضاحية للقانون عند توضيحها للمادة الثانية قولها: «... ولم =

مقرر في المذهب المالكي[1].

(4) عدول المشرع القانوني بشأن توثيق أموال الوقف من وجوب الإشهاد عليها لدى المحكمة المختصة إلى إمكانية توثيق أموال الوقف عن طريق التوثيق بالكتابة فقط دون الإشهاد عليها، دليل على أن توثيق أموال الوقف عن طريق الإشهاد ليس فيه الحماية الكافية لأموال الوقف.

(5) التفرقة بين مرحلتي توثيق أموال الوقف وإثباتها.

يوجد فارق جوهري بين المرحلتين؛ لأن مرحلة التوثيق هي مرحلة سابقة لوجود الحق، بينما مرحلة الإثبات هي مرحلة لاحقة لوجود الحق، وكلما تشددت القوانين في توثيق الحقوق نتج عنه تحصين لها عند منازعتها والطعن فيها، وكلما تشددت القوانين في وسائل الإثبات نتج عنه إضرار بهذه الحقوق[2].

وبتطبيق ذلك على أموال الوقف؛ فإن توثيق أموال الوقف عن طريق الكتابة الرسمية فيه حماية لأموال الوقف؛ لأن التوثيق عن طريق الشهود يجوز في

= تجعل المادة تمام الوقف متوقفا على حيازة الموقوف نظرا لأن الإشهاد يغني عن الحوز في إفادة تمام التصرف - وقد عدل القانون في ذلك عن مذهب المالكية الذين يشترطون الحوز لتمام الوقف ...».

(1) يقول الفقيه التسولي: «ثم إن الإشهاد شرط صحة في التبرعات من حيث هي وفي كل ما كان من غير عوض كالتوكيل والضمان ونحوهما، ولا يختص الإشهاد بالتبرع على الصغير فقط إذ لا معنى لكونه شرطا في الصغير دون الكبير كما قد يتبادر، وحينئذ فإذا قال: حبست أو تصدقت أو وكلت أو أوصيت ولم يقل اشهدوا عليّ بذلك، ولم يفهم من حاله أنه قصدهم إلى الإشهاد عليه، فإنه لا يصح شيء من ذلك، وكذا لو كتب ذلك ولم يشهدهم عليه فلا ينفذ شيء منه؛ لأنه قد يقول أو يكتب وهو غير عازم على شيء من ذلك كما صرحوا به في الوصية»، أبو الحسن علي بن عبد السلام التسولي ، البهجة في شرح التحفة، دار المعرفة، المغرب، ط1، 1998م، 2/ 321.

(2) عبد الرزاق أصبيحي، **الحماية المدنية للأوقاف العامة بالمغرب**، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة الأمنية، الرباط، 2009م، ص124.

حقهم الكذب، وتعوزهم الدقة، وتتعرض ذاكرتهم للنسيان[1].

وبما أن الحكم الشرعي للتوثيق بحسب ما استقر عليه رأي جمهور العلماء إنما هو للندب والإرشاد وليس للوجوب[2] فإن لولي الأمر بحسب سلطته التقديرية أن يفرض وجوب توثيق بعض المعاملات بدلا من تركها للحكم العام، فيستطيع ولي الأمر أن يشترط في وثائق الوقف أن تكون في شكل ورقة رسمية[3].

ويجوز لولي الأمر أن يشترط حتى في الأوراق الرسمية أن تكون بحضور شهود[4].

ولما كان توثيق المعاملات قد أنيط بثلاث جهات داخل ليبيا هي المحكمة، وقسم التوثيق بمصلحة التسجيل العقاري، ومحررو العقود، ولا يجوز إقصاء جهة من هذه الجهات من توثيق بعض المعاملات إلا إذا وجدت أسباب موضوعية تقتضي ذلك.

---

(1) - عبد الرزاق السنهوري، **الوسيط في شرح القانون المدني - الإثبات**، مرجع سابق، 2/ 90.
- أحمد نشأت، **رسالة الإثبات**، دار الفكر العربي، القاهرة، (د.ط.)، 1972م، ص103.

(2) راجع تفصيل ذلك عند أحمد أبو عيسى عبد الحميد، **نظام توثيق المعاملات - دراسة تأصيلية تطبيقية من خلال أحكام الفقه الإسلامي وقَانُونَيْ التوثيق العصري المغربي ومحرري العقود الليبي**، مرجع سابق، 1/ 96-112.

(3) سلك المشرع القانوني الليبي هذا النهج في عدة عقود مثل عقد الهبة والرهن.

(4) جاء في المذكرة الإيضاحية للقانون رقم 124 لسنة 1972م عند توضيح نص المادة الثانية من القانون قولها:
«... غير أنه لولي الأمر عند قيام المصلحة أن يوجب الإشهاد عند إنشاء الوقف أو التغيير في مصارفه أو شروطه - ولا شك في وجوب المصلحة من إيجاب الإشهاد منعا لدعاوى الكيد الباطلة وسداً لذرائع الادعاء بغير حق - ولذلك اشترطت المادة الثانية الإشهاد على الوقف، وأمرت بأن يضبط الإشهاد عند صدوره بدفتر المحكمة صيانة للحقوق ...» الموسوعة التشريعية للقوانين الصادرة في ليبيا سنة 1972م، مرجع سابق، المجلد الرابع، ص454.

وبصدور القانون رقم 124 لسنة 1972م أقصيت مصلحة التسجيل العقاري ومحررو العقود من توثيق أموال الوقف للأسباب الواردة في المذكرة الإيضاحية للقانون والتي سبق ذكرها، إلا أنه ثبت عدم فاعلية توثيق أموال الوقف عن طريق الإشهاد[1] ومن ثم عدم فاعليتها في حماية أموال الوقف، الأمر الذي جعل المشرع القانوني يعدل عن موقفه ويعطي مصلحة التسجيل العقاري صلاحية توثيق أموال الوقف عن طريق الكتابة الرسمية.

لكل ذلك يرى الباحث أن إقصاء محرري العقود من توثيق أموال الوقف لا يستند على أساس، بل إن منحهم هذه الصلاحية فيه حماية لأموال الوقف.

ب) الحماية المدنية لأموال الوقف بعد إنشاء وثيقة الوقف.

قد تتعرض أموال الوقف للاعتداء عليها وحيازتها بدون وجه حق سواء من الناظر أو من غيره، فهل القانون رقم 124 لسنة 1972م كفل حماية أعيان وأموال الوقف في مثل هذه الظروف، أم أنه تركها للقواعد العامة؟ وهل القواعد العامة تكفل حماية أموال الوقف، أم أن الأمر يتطلب تدخلا من المشرع القانوني لسن قواعد استثنائية حتى نضمن حماية كافية لها؟

كما أن ديون الوقف قد تكون عرضة للضياع عندما يماطل أو يمتنع المدين عن دفع هذه الديون، فهل حمى قانون الوقف المذكور أعلاه ديون الوقف من الضياع، أم أنه تركها أيضاً للقواعد العامة؟

---

(1) تجدر الإشارة هنا إلى أن وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية قد أصدر القرار رقم 57 لسنة 2012م بتشكيل لجنة ضمت العديد من الأساتذة المتخصصين في الوقف لوضع مشروع قانون بشأن أحكام الوقف، وقد قدمت اللجنة مشروع القانون الذي احتوى على 88 مادة متضمناً العديد من الأحكام حسب آخر ما انتهت إليه الدراسات والمؤتمرات من توصيات.
ويلاحظ الباحث أن مشروع القانون في مجال توثيق أموال الوقف والإشهاد عليها لم يتغير، فقد نهج نفس الوضع الذي سار عليه القانون رقم 124 لسنة 1972م بشأن الوقف، انظر مثلاً: نصوص المواد 6، 7، 8 من مشروع القانون.

بالنسبة لمسؤولية ناظر الوقف؛ فإن قانون الوقف رقم 124 لسنة 1972م خلا من النص على أي مسؤولية عدا نص المادة 37 التي تقضي بأن:

«يعتبر الناظر أميناً على مال الوقف ووكيلاً عن المستحقين، ولا يقبل قوله في الصرف على شؤون الوقف أو على المستحقين إلا بسند فيما عدا ما جرى العرف على عدم أخذ سند به.

ويكون الناظر مسؤولاً عما ينشأ عن تقصيره الجسيم نحو أعيان الوقف وغلاته وكذلك عن تقصيره اليسير إذا كان له أجر على النظر»[1].

ولا شك أن هذا النص لا يوفر الحماية الكافية لأعيان وأموال الوقف في حالة قيام الناظر بتصرفات واعتداءات على أموال الوقف غير التقصير في أعيان الوقف وغلاته كأن يستعمل الغش أو التحايل أو المحاباة، فالناظر يجب أن تكون مسؤوليته مسؤولية ضمان لا مجرد أمانة كما جاء في نص المادة 37 المذكورة أعلاه؛ لأن هذا التوصيف كان مقبولاً في السابق على اعتبار أن الوازع الديني محل اعتبار عند القائمين بالنظارة، إلا أن ذمم أغلب الناس فسدت، ولم يعد الكثير منهم يفرق بين الحلال والحرام، فأصبح من الضرورة تغير الأحكام بتغير الأشخاص والزمان، ويؤصل الدكتور عبد الله النجار هذا الحكم بقوله:

«ولهذا أصل يمكن أن يستند إليه، وهو أن الناظر لم يتسلم مال الوقف على سبيل الوديعة، أو من أجل حفظه إلى حين رده عند طلبه، بل وضع يده عليه بوصف أنه ولي عليه ومسؤول عنه، بدليل أنه إذا لم يكن صالحاً للمهمة التي تناط به عند اختياره، فإنه لا يجوز توليته، وإذا كانت المادة 50 من قانون الوقف المصري - وهي تتفق مع نص المادة 37 من قانون الوقف الليبي - تنص على أن ناظر الوقف أمين على ما بيده من أعيان الوقف وريعه، بوصف أنه وكيل عن المستحقين، فإن هذا الوصف ينبغي أن يتغير ليقرر أن يده يد مسؤولية

(1) المادة 39 من مشروع قانون أحكام الوقف جاءت مطابقة لنص المادة 37 من القانون رقم 124 لسنة 1972م بشأن الوقف.

وضمان، بوصف أنه ولي على الوقف ومسؤول عن تنميته وتحقيق أهدافه والمحافظة عليه»[1].

والناظر إذا كان فردا طبيعيا؛ فإن من السهل إثبات تصرفاته الخاطئة نحو أعيان وأموال الوقف، لكن الإشكال عندما يكون الناظر مؤسسة أو هيئة، حيث يختفي الموظفون تحت مظلة مسؤولية المرفق العام عن الأضرار التي أصابت الوقف؛ لأن الموظف لا يسأل إلا عن خطئه الشخصي في أغلب الأحيان[2].

والمشرع القانوني الليبي وإن أعطى الهيئة العامة للأوقاف(سابقاً) وزارة الأوقاف حالياً حق محاسبة نظار الأوقاف الأهلية التي يطلب أحد المستحقين فيها إجراء تلك المحاسبة والأوقاف التي يكون كل المستحقين فيها أو بعضهم قاصرين أو محجوراً عليهم[3] فإن هذه المحاسبة لا توفر الحماية اللازمة

(1) عبد الله النجار، **ولاية الدولة على الوقف: المشكلات والحلول، النظام القانوني للأملاك الوقفية**، دراسات وأبحاث في ضوء المدونة الجديدة للأوقاف، جمع وتنسيق زكرياء العماري، منشورات مجلة القضاء المدني، 1/ 139.

(2) أنور الفزيع «الإطار التشريعي للوقف في بلدان شبه الجزيرة العربية» ضمن الندوة الفكرية التي بعنوان: «نظام الوقف والمجتمع المدني في الوطن العربي» التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية - لبنان، والأمانة العامة للأوقاف بدولة الكويت، ط1، 2003م، ص288.

(3) تنص الفقرة 2 من المادة 5 من القانون رقم 10 لسنة 1971م بإنشاء هيئة عامة للأوقاف على أن:

«تختص الهيئة بما يأتي:

2 - محاسبة نظار الأوقاف الأهلية التي يطلب أحد المستحقين فيها أو بعضهم إجراء تلك المحاسبة والأوقاف التي يكون كل المستحقين فيها أو بعضهم قاصرين أو محجوراً عليهم».

- وبعد أن تم إعادة تنظيم الهيئة العامة للأوقاف وشؤون الزكاة بموجب قرار مجلس الوزراء رقم 48 لسنة 2012م الذي لم يرد به أي نص يتعلق بمحاسبة نظار الوقف تم حل الهيئة العامة للأوقاف بموجب قرار مجلس الوزراء رقم 150 لسنة 2012م، وتم استحداث إدارة الأوقاف بوزارة الأوقاف والشؤون الدينية بموجب قرار مجلس الوزراء رقم 151 لسنة 2012م الذي نص على اختصاص هذه الإدارة بالإشراف على نظار الأموال المنصبين بموجب شروط الواقف ومتابعة أعمالهم.

والضرورية لأموال الوقف؛ لأنه حتى في حالة قيام ناظر الوقف بإدارة أموال الوقف إدارة غير سليمة ومخالفة لشروط الواقف، أو فيها إضرار بالمستحقين، فليس للهيئة العامة للأوقاف سوى طلب عزل ناظر الوقف وتعيينها هي أو غيرها لإدارة الوقف[1] ولا توجد سياسة واضحة ومحددة لهذه المحاسبة، كأن توجد جهة محددة مناط بها مراقبة النظار ومحاسبتهم، والقضاء الشرعي ليس له سلطة المحاسبة الدورية المنتظمة إلا إذا وضع الأمر بين يديه للنظر وفي[2] حالة وضع الأمر بين يديه؛ فإن العقوبات التي يملكها متعلقة بتقديم الحساب من عدمه، كما أنها أصبحت عقوبات غير رادعة[3] في حين أن الفقهاء يقررون أن ناظر الوقف إذا ما ارتكب مثل هذه الأفعال؛ فإنه يقع تحت طائلة العقاب، وهذا العقاب يتنوع بحسب الفعل المرتكب، فيشمل التوبيخ والتغريم والتضمين والحبس والعزل[4] إلا أن المحكمة العليا الليبية تقرر في حكم لها أن مثل هذا الأمر يخرج عن ولاية المحكمة؛ لأنه لا يعدو أن يكون مطالبة بدين من الديون[5].

---

(1) تنص المادة 6 من القانون رقم 10 لسنة 1971م بإنشاء هيئة عامة للأوقاف على أن:
«إذا تبين للهيئة نتيجة محاسبة ناظر الوقف أن إدارته للوقف غير سليمة أو مخالفة لشروط الواقف أو فيها إضرار بالمستحقين كان لها أن تطلب من المحكمة الشرعية المختصة النظر في عزل الناظر وتعيينها هي أو غيرها لإدارة الوقف».

(2) عبد الله النجار، **ولاية الدولة على الوقف: المشكلات والحلول، النظام القانوني للأملاك الوقفية**، المرجع السابق، 1/ 126.

(3) تنص المادة 41 من القانون رقم 124 لسنة 1972م بشأن الوقف على أنه:
«... وإذا كلفت المحكمة الناظر أثناء نظر التصرف أو الدعوى بتقديم حساب الوقف المشمول بنظره ولم يقدمه مؤيدا بالمستندات في الميعاد الذي حددته أو لم ينفذ ما كلفته به مما يتعلق بالحساب جاز لها أن تحكم عليه بغرامة لا تزيد عن خمسين ديناراً، وإذا تكرر منه الامتناع جاز لها زيادة الغرامة إلى ما لا يجاوز مائة دينار، ويجوز للمحكمة حرمان الناظر من أجر النظر كله أو بعضه...».

(4) المرجع السابق، 1/ 123.

(5) طعن شرعي رقم 12/ 21 ق، بتاريخ 19/ 12/ 1974م، **مجلة المحكمة العليا**، العدد2، السنة 11، ص33.

والسؤال المهم هنا هل القانون قرر الحماية اللازمة لأموال الوقف في حالة قيام الهيئة العامة للأوقاف، أو وزارة الأوقاف بالتقصير أو الاعتداء على أموال الوقف؟؛ لأن هذه الجهة فد تنحرف في إنفاق ريع الوقف، أو أن تطمع في هذه الموارد بشتى الوسائل[1].

وحفاظاً على أموال الوقف؛ فإنه من الضروري تدخل المشرع القانوني لتحديد مسؤولية الناظر- سواء أكان شخصاً طبيعياً أو معنوياً- بنصوص واضحة ومحددة دون الاكتفاء بنصوص عامة أو ترك الأمر للاجتهادات الفقهية واعتماد قواعد حماية تحول دون الاعتداء على أموال الوقف بأي وسيلة، وتمنع غبن المؤسسة الوقفية أياً كان شكلها[2].

وبالنسبة للاعتداء على أموال الوقف من الغير وحيازتها بدون وجه حق؛ فإنه على الرغم من أن الحيازة في القانون الليبي لم تعد سبباً من أسباب كسب الملكية بعد صدور القانون رقم 38 لسنة 1977م، إلا أن حيازة الشخص لعقار ما تعد حيازته هذه مظهرا من مظاهر الحق الذي يجب حمايته إلى حين إثبات العكس[3].

وتطبيقا لقاعدة (الحبس يحوز ولا يحاز عليه) لأن الوقف يتعلق به حق الله -سبحانه وتعالى - وحق الغائب، وهذان الحقان لا يحاز عليهما، ففي الشريعة الإسلامية لا يجوز اكتساب الحقوق إلا بالطرق الشرعية، ولا يجوز اكتساب حقوق الوقف بالحيازة بمرور الزمن[4] لأن من شروط الحيازة التي تمنع سماع

---

(1) عبد الله النجار، **ولاية الدولة على الوقف: المشكلات والحلول**، النظام القانوني للأملاك الوقفية، مرجع سابق، 1/ 125.

(2) عبد الرزاق أصبيحي، **الخطة المنهجية لتطوير قوانين الأوقاف مدونة الأوقاف المغربية نموذجاً**، النظام القانوني للأملاك الوقفية، دراسات وأبحاث في ضوء المدونة الجديدة للأوقاف، جمع وتنسيق زكرياء العماري، منشورات مجلة القضاء المدني، ج1، ص39.

(3) جمعة محمود الزريقي، **الحقوق العينية الأصلية والتبعية في التشريع الليبي**، دار الكتب الوطنية، بنغازي، 2010م، 2/ 320.

(4) جمعة محمود الزريقي، **أحكام وضع اليد على العقار الموقوف في التشريع الليبي**، =

الدعوى ألا يكون العقار أو المنقول -على رأي فقهاء المالكية- حبساً؛ لأن الحبس لا يحاز عليه أي بمعنى لا يجوز تملكه بالتقادم، ويجوز أن تسمع الدعوى به طال الزمن أم قصر، فإذا ثبت أن العقار محبس وتوافرت فيه شروط التحبيس، فإن تلك الحيازة لا تنفع صاحبها، وعلى القاضي أن يحكم بعدم سماع الدعوى[1] كما أن علة القضاء بالحيازة هي اعتبار سكوت المحوز عليه مع حضوره وعلمه وعدم ممانعته بمثابة اعتراف للحائز بما يدعيه بناء على أن السكوت يدل على الرضا، إلا أن الحبس ليس له مستحق معين حتى يعتبر سكوته رضا، أما سكوت ناظر الوقف فلا يعتد به في مثل هذه الحالة؛ لأنه لو أقر بملكية الخصم بما يدعيه لم يصح إقراره؛ لأنه إقرار على الغير، والإجماع على أنه لا يؤاخذ أحد بإقرار غيره[2].

وقانون الوقف رقم 124 لسنة 1972م تعرض بالنص إلى عدم تملك أعيان الوقف بالتقادم أو التعدي عليها[3] أو حتى إنشاء حقوق عينية عرفية

= ضمن سلسلة «مباحث في الوقف الإسلامي» 2/ 6، هذه السلسلة غير منشورة، إلا أنه سبق للمؤلف أن قام بنشر هذا البحث في **مجلة أوقاف**، الأمانة العامة للأوقاف بدولة الكويت، العدد 16، السنة التاسعة، مايو 2009م.

(1) انظر: تفصيل ذلك عند جمعة محمود الزريقي، **أحكام وضع اليد على العقار الموقوف في التشريع الليبي**، ضمن سلسلة «مباحث في الوقف الإسلامي»المرجع السابق، ص8-10.

(2) عبد الرزاق أصبيحي، **الحماية المدنية للأوقاف العامة بالمغرب**، مرجع سابق، ص128 - 129.

(3) تنص المادة 29 من القانون رقم 124 لسنة 1972م بشأن الوقف على أنه: «في جميع الأحوال لا يجوز تملك أعيان الوقف ولا أمواله أو اكتساب أي حق عيني عليها بالتقادم مهما طالت المدة.
ويجوز إزالة التعدي والغصب الواقع على الوقف بالطريق الإداري ولا يخل ذلك بما قد يترتب لجهة الوقف من حقوق أو تعويضات».
- كما تنص المادة 30 من نفس القانون على أنه: «من تعدى على الوقف بالهدم أو الإزالة فعليه إعادته إلى ما كان عليه وإلا فيلزم بدفع قيمة العين والتعويض عما وقع من ضرر. وتشترى بالقيمة عين أخرى تكون وقفا».
- والقانون المدني الليبي ينص في المادة 974 على أنه: «في جميع الأحوال لا =

عليها[1] وهذا يفترض حيازة ناظر الوقف لأعيان وأموال الوقف، ووجود وثائق وأوراق رسمية يمكن الاحتجاج بها أمام القضاء، إلا أنه في كثير من الأحيان قد لا توجد وثيقة الوقف، أو حتى مع وجودها قد تكون مجرد وثيقة عرفية يمكن الطعن فيها وإثبات عكسها، وفي نفس الوقت نجد من يحوز أعيان وأموال الوقف بدون وجه حق، فهل عالج قانون الوقف المذكور في أعلاه مثل هذه الحالات، أم أنه تركها للقواعد العامة، وإذا كان قد تركها للقواعد العامة؟ فهل فيها ما يسعف في حماية أعيان وأموال الوقف؟

الواقع أن وزارة الأوقاف لا يوجد لديها حصر لجميع أعيان وأموال الوقف، الأمر الذي يشجع الكثير من الأشخاص أصحاب الذمم الفاسدة أن يتعدوا على أعيان وأموال الوقف، وذلك بحيازتها والبناء عليها أو التصرف فيها لأشخاص آخرين، إلا أن قانون الوقف قد حسم هذا الأمر، وقرر في المادة 29 عدم جواز تملك أعيان الوقف ولا أمواله أو اكتساب أي حق عيني عليها بالتقادم مهما طالت المدة.

وأموال الوقف باعتبارها أموالاً عامة، أو ذات نفع عام؛ فإن الحماية التي تشمل الأموال العامة تسري على أموال الوقف، وبذلك لا يجوز التصرف في أموال الوقف أو الحجز عليها أو تملكها بالتقادم[2].

= تكسب الأموال الموقوفة بالتقادم إلا إذا دامت الحيازة مدة ثلاث وثلاثين سنة»، إلا أنه كما سبق القول أن الحيازة لم تعد سبباً من أسباب كسب الملكية في القانون الليبي، وحتى وإن كانت سببا؛ فإن قانون الوقف يعتبر قانوناً خاصاً، والقانون الخاص يقدم في التطبيق على القانون العام.

(1) تنص المادة 44 من القانون رقم 124 لسنة 1972م بشأن الوقف على أنه:
«من تاريخ العمل بهذا القانون لا يجوز لناظر الوقف أو الهيئة العامة للأوقاف أن يلجأ إلى تصرف يرتب على أعيان الوقف أو على شيء منها خلواً أو حكراً لمصلحة الغير أو حالة الاجارتين».

(2) تنص المادة 87 من القانون المدني الليبي على أن:
«1- تعتبر أموالاً عامة، العقارات والمنقولات التي للدولة أو الأشخاص الاعتبارية =

وفي هذا الصدد تقول المحكمة العليا الليبية: «أن المشرع جعل التخصيص للمنفعة العامة معياراً للتمييز بين الأموال العامة للدولة أو للأشخاص الاعتبارية وبين أموالهما الخاصة، ورتب على كل منهما أحكاماً خاصة حيث أوجب في الأولى فرض الحماية القانونية، وذلك بحظر التصرف في تلك الأموال أو الحجز عليها أو تملكها بالتقادم، خلاف الحالة الثانية فإن الأموال تنزل منزلة أموال الأفراد التي تجرى عليها كافة الإجراءات القانونية»[1].

والتعدي على أموال الوقف قد يأتي من جهة الدولة بنزع ملكية أموال الوقف للمنفعة العامة، فهل حمى المشرع القانوني الليبي أموال الوقف من التعدي عليها في مثل هذه الحالات؟

لم يتطرق قانون الوقف رقم 124 لسنة 1972م لهذه الحالات على الرغم من أن قانون نزع الملكية للمنفعة العامة رقم 116 لسنة 1972م صدر قبل قانون الوقف، وقانون نزع الملكية للمنفعة العامة لم يستثن عقارات الوقف، إلا أن المحكمة العليا الليبية اعتبرت نزع ملكية أموال الوقف يتعارض مع أهداف وأغراض الوقف؛ لأنه لا يجوز انتقال ملكية أعيان الوقف مطلقاً أو مؤقتاً، ويعتبر أي تصرف من هذا القبيل غير صحيح[2].

ويلاحظ في هذا الشأن أن مشروع قانون أحكام الوقف قد تعرض بالنص صراحة إلى عدم جواز نزع ملكية العقارات الموقوفة وقفاً عاماً إلا بموافقة صريحة من هيئة شؤون الوقف، وبشرط دفع قيمة العقار المنزوع لشراء عقار بديل[3].

= العامة والتي تكون مخصصة للمنفعة العامة بالفعل أو بمقتضى قانون أو قرار ... وهذه الأموال لا يجوز التصرف فيها أو الحجز عليها أو تملكها بالتقادم».

(1) طعن مدني رقم 105/ 43ق، بتاريخ 1/ 1/ 2001م، غير منشور.
- انظر: أيضاً في نفس المعنى الطعن المدني رقم 97/ 35 ق، بتاريخ: 16/ 6/ 1991م، مجلة المحكمة العليا، العدد 1-2، السنة 28، ص100.

(2) طعن إداري، رقم 58 لسنة 46ق، جلسة 23/ 3/ 2003م، المحكمة العليا الليبية، غير منشور.

(3) تنص المادة 84 من مشروع قانون أحكام الوقف على ما يلي: =

أما بالنسبة لديون الوقف وهل وضع قانون الوقف المذكور قواعد تحمي هذه الديون عندما تكون عرضة للضياع؟ كأن يماطل مستأجر أعيان الوقف في دفع الأجرة مدة طويلة، ثم ينقطع عن الدفع.

لم يعالج قانون الوقف رقم 124 لسنة 1972م مثل هذه الحالات وسكت عنها، في حين أنها من الناحية العملية تثير العديد من الإشكالات، كما أنها تؤدي إلى ضياع أموال الوقف بسبب عدم وضع أحكام خاصة بها تكفل استيفاء هذه الديون كما هو الشأن بالنسبة للديون المستحقة للدولة، وديون الضرائب والضمان الاجتماعي التي أعطاها القانون حق امتياز على سائر الديون، وإمكانية استيفائها عن طريق الحجز الإداري[1].

= «لا يجوز نزع ملكية العقارات الموقوفة وقفاً عاماً لغرض المنفعة العامة إلا بموافقة صريحة من هيئة شؤون الوقف، وبشرط دفع قيمة العقار المنزوع يتم إيداعه في أموال البدل لشراء عقار بديل».

(1) انظر: مثلا المادة 30 من القانون رقم 7 لسنة 2010م بشأن ضرائب الدخل تنص على أنه:

«إذا ثبت أن حقوق الخزانة معرضة للضياع فلرئيس المصلحة - استثناء من قانون المرافعات المدنية والتجارية - أن يصدر أمراً بحجز الأموال التي يرى استيفاء الضريبة منها تحت أي يد كانت، وتعتبر هذه الأموال محجوزة بمقتضى هذا الأمر حجزاً تحفظياً، ولا يجوز التصرف فيها إلا إذا رفع الحجز بحكم من المحكمة أو بقرار من رئيس المصلحة أو بمضي ستة أشهر من تاريخ توقيع الحجز دون إخطار الممول بمقدار الضريبة طبقا لتقدير المصلحة».

- وتنص المادة 31 من القانون نفسه على أن: «يكون للضريبة والمبالغ الأخرى المستحقة للدولة بمقتضى أحكام هذا القانون امتياز على جميع أموال المدينين بها أو الملتزمين بتوريدها إلى الخزانة العامة طبقاً لهذا القانون ويأتي ذلك الامتياز في المرتبة بعد دين النفقة والمصروفات القضائية».

- وتنص المادة 41 من قانون الضمان الاجتماعي رقم 13 لسنة 1980م تحت اسم ضمانات التحصيل على أن:

«أ) يكون للمبالغ المستحقة للصندوق بمقتضى أحكام هذا القانون، واللوائح الصادرة بمقتضاه بما في ذلك الاشتراكات وغرامات التأخير - امتياز على جميع أموال الملتزم بأدائها، وتستوفى مباشرة بعد المصرفات القضائية.

ب) وتستوفى الاشتراكات والغرامات وسائر المبالغ المستحقة للصندوق بإجراءات =

ونظرا لأن أموال الوقف تتعلق بها حقوق الله - سبحانه وتعالى - وحقوق العباد؛ فإن حمايتها وعدم الاعتداء عليها واستيفاءها بأيسر وأسهل الطرق يصبح واجباً[1] وعلى ولي الأمر أخذها في الاعتبار عند سن القوانين والقرارات ذات العلاقة بالوقف، وذلك بحماية أموال الوقف عند تأجيرها[2] وإعطاء ديون الوقف حكم الديون الممتازة المقدمة على سائر الديون الأخرى[3] وإمكانية استيفائها عن طريق الحجز الإداري المباشر.

وقد تنبه المشرع القانوني أخيراً إلى هذا الأمر، حيث صدر القانون رقم 21 لسنة 2010م بتعديل بعض أحكام القانون رقم 124 لسنة 1972م بشأن أحكام الوقف، حيث عدل نص المادة 39 من القانون رقم 124 لسنة 1972م، بحيث تكون للمبالغ المستحقة للهيئة العامة للأوقاف مقابل الانتفاع بالعقارات الموقوفة التي تتولى النظارة عليها حق امتياز على جميع الأموال الملزم بأدائها، وتستوفى مباشرة بعد دين النفقة والمصروفات القضائية، ولا يسقط بمضي المدة حق المطالبة بمقابل الانتفاع بالعقارات الموقوفة التي تتولى الهيئة العامة للأوقاف (سابقاً) النظارة عليها[4].

= الحجز الإداري وفقاً لقانون الحجز الإداري والقرارات التي تصدر تنفيذا له وذلك أيا كان المدين بها».

(1) مصطفى أحمد الزرقاء، **أحكام الوقف**، دار عمار، الأردن، ط2، 1998م، ص21.

(2) يذكر في هذا الصدد أن السيد وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية أصدر القرار رقم 148 لسنة 2012م بإعادة تشكيل لجان تخصيص وتقدير قيمة الإيجار بعقارات الوقف وتحديد اختصاصاتها حيث تنص الفقرة (ب) من المادة (2) على أن:
«يكون تأجير عقارات الوقف بأجرة المثل، على أن تتولى اللجان المشكلة بموجب المادة السابقة أو من تفوضه من أعضائها معاينة العقار قبل إبرام عقد إيجاره أو تجديده من أجل قيمة مثلية ...إلخ».

(3) ناصر بن عبد الله الميمان «ديون الوقف» مجلة أوقاف، تصدر عن الهيئة العامة للأوقاف - الكويت، العدد 6، السنة الثالثة، 2004م، ص66.

(4) ويلاحظ هنا أن المادة 63 من مشروع قانون أحكام الوقف قد وردت متفقة مع القانون رقم21 لسنة 2010م بتعديل بعض أحكام القانون رقم 124 لسنة 1972م بشأن الوقف.

ويلاحظ الباحث أن تدخل المشرع القانوني بالتعديل المذكور أعلاه فيه تميز بين الديون المستحقة للوقف، ففي حالة استحقاقها للهيئة العامة للأوقاف سابقا، أو وزارة الأوقاف حالياً، يكون لها حق امتياز على جميع الأموال الملزم بأدائها، وتستوفى مباشرة بعد دين النفقة والمصروفات القضائية، ولا يسقط بمضي المدة حق المطالبة بمقابل الانتفاع بالعقارات الموقوفة التي للهيئة العامة للأوقاف النظارة عليها، ويمكن أن تستوفى هذه الديون بإجراءات الحجز الإداري سواء أكان المدين بها جهة عامة أو خاصة، إلا أن هذا الحكم لا يشمل أموال الوقف في حالة استحقاقها من قبل أفراد أو جهات أخرى.

وهذا التفريق لا يوجد ما يبرره؛ لأنه لا فرق بين أموال الوقف سواء أكانت الهيئة العامة للأوقاف هي الناظرة عليها أو غيرها من الأشخاص الطبيعيين أو المعنويين، بل الأصل أن ناظر الوقف هو من يعينه الواقف، ولا تكون النظارة للهيئة العامة للأوقاف إلا في حالة تعيينها من قبل الواقف أو عدم وجود ناظر للوقف[1].

وعليه فإن تدخل المشرع القانوني المذكور بموجب القانون رقم 21 لسنة 2010م هو في حقيقته حماية للأموال المستحقة للهيئة العامة للأوقاف وليس لأموال الوقف[2].

---

(1) تنص المادة 3 من القانون رقم 10 لسنة 1971م بإنشاء هيئة عامة للأوقاف على أن:
«تتولى الهيئة إدارة شؤون الأوقاف الآتي بيانها وذلك ما لم يكن الناظر عليها هو الواقف نفسه أو كان لها ناظر بمقتضى شرط الواقف أو نص القانون».

(2) تنص المادة 10 من قرار اللجنة الشعبية العامة (سابقاً) رقم 1128 لسنة 1990م بإنشاء هيئة عامة للأوقاف على أن:
«تتكون الموارد المالية للهيئة من:
1) ريع الأوقاف الخيرية التي تتولى إدارتها.
2) إيرادات تركات المتوفين الذين ليس لهم وارث.
3) مقابل إدارة الأوقاف التي تقوم بإدارتها والذي يصدر بتحديده قرار من اللجنة الشعبية العامة للضمان الاجتماعي (سابقاً) ... الخ». =

2 – الحماية الجنائية لأموال الوقف

العقوبات الجنائية أوجبتها الشريعة الإسلامية؛ لأنها تؤدي إلى مصلحة الجماعة الحقيقية، والإنسان يؤثر ما رجحت مصلحته على مفسدته، ولكنه في اختياره ينظر إلى نفسه لا للجماعة، فيؤثر ما فيه مصلحته ولو أضر بالجماعة، وقد شرعت العقوبات علاجاً لطبيعة الإنسان.

وتنقسم الجرائم بحسب العقوبة المقررة عليها إلى ثلاثة أنواع: جرائم الحدود، وجرائم القصاص، وجرائم التعزير، وهذه الأخيرة غير محددة على الرغم من أن الشريعة الإسلامية نصت على بعضها، وتركت البعض الآخر – وهو القسم الأكبر– لولاة الأمور تحديده بحسب ما تقتضيه مصلحة الجماعة وبما يتفق مع أحكام ومقاصد الشريعة[1].

وإذا كانت القاعدة العامة في الشريعة الإسلامية أن التعزير يكون في المعصية، إلا أنه استثناء يجوز في غير ذلك إذا اقتضت المصلحة العامة ذلك، واستلزم الأمر اتخاذ إجراء لحماية أمن الجماعة وصيانة حقوقها من المعتدين

= ثم صدر قرار مجلس الوزراء رقم 48 لسنة 2012م بإعادة تنظيم الهيئة العامة للأوقاف وشؤون الزكاة، حيث جاءت المادة التاسعة مطابقة لما ورد في أعلاه.

– ثم صدر قرار مجلس الوزراء رقم 150 لسنة 2012م بحل الهيئة العامة للأوقاف وأيلولتها إلى وزارة الأوقاف والشؤون الدينية.

– وأخيراً صدر قرار مجلس الوزراء رقم 151 لسنة 2012م باستحداث إدارة بوزارة الأوقاف والشؤون الدينية وحددت اختصاصاتها في أربعة عشر اختصاصاً من بينها:

أ) مراقبة تنفيذ القوانين واللوائح والنظم المالية المتعلقة بأموال الوقف.

ب) متابعة تحصيل ريع العقارات الموقوفة من قبل فروع الوزارة والتأكد من صرفها على الأوجه الموقوفة عليها.

ج) متابعة عقارات الوقف والتأكد من إدارتها واستثمارها وفقاً للتشريعات ذات العلاقة.

د) إعداد السجلات اللازمة للإيرادات وأموال البدل وأموال الغائبين غيبة منقطعة والمتوفين بدون وارث وفتح صفحة مالية لكل وقف.

(1) عبد القادر عودة، **التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي**، مكتبة دار التراث – القاهرة، 2005م، 1/ 69.

والمجرمين وآكلي أموال الناس بالباطل؛ فالتعزير يقوم على قواعد شرعية تقضي بأن الضرر الخاص يتحمل لدفع الضرر العام، وأن الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف[1].

وعلى الرغم من أن القانون الجنائي الليبي والقوانين المكملة له تستوعب كل الجرائم والمخالفات التي يمكن أن تقع من ناظر الوقف إذا كان موظفاً تابعاً لوزارة الأوقاف، أو الهيئة العامة للأوقاف[2]، كما تشمل ناظر الوقف إذا كان شخصاً طبيعياً، أو أن الاعتداء على أعيان وأموال الوقف تم من الغير؛ لأن أموال الوقف تعتبر أموالا عامة، وقانون العقوبات الليبي أفرد الباب السادس للجرائم ضد الأموال العامة، إلا أن الجرائم التي يمكن أن تقع ضد أعيان وأموال الوقف تحتاج إلى تفصيل، ومن ثم إلى تقرير بعض الجزاءات بحسب هذا التفصيل الذي يتطلب في بعض الأحيان تقرير جزاءات أشد مما هو مقرر في قانون العقوبات الليبي التي تعتبر قاصرة عن استيعاب كل هذه الحالات، وكان على المشرع القانوني أخذ ذلك في الاعتبار عند سن قانون الوقف، إلا أن قانون الوقف جاء خالياً من أي نص يجرم مثل هذه الأفعال التي تعد جريمة جنائية، وهو ما سار على نهجه المشرع بالنسبة لأموال الضرائب[3] والضمان الاجتماعي[4] على اعتبار أن كل جهة لها خصوصية، وتحتاج إلى تفصيل للجرائم التي ترتكب ضدها؛ ولأن تركها للقواعد العامة في قانون العقوبات لا يفي

(1) المرجع السابق، 1/ 133.

(2) المادة 2 من القانون رقم 2 لسنة 1979م بشأن الجرائم الاقتصادية تشمل موظفي وزارة الأوقاف والهيئة العامة للأوقاف إذا ما كانتا ناظرتين للوقف.
- وزارة الأوقاف، والهيئة العامة للأوقاف لا تكونان ناظرتين للوقف إلا في حالات محددة طبقاً لنص المادة 32 من القانون رقم 124 لسنة 1972م بشأن الوقف.

(3) انظر مثلا: القانون رقم 7 لسنة 2010م بشأن ضرائب الدخل الذي خصص الباب الرابع منه للجزاءات من المادة 72 إلى المادة 79 التي اعتبرت الأفعال المخالفة للقانون تمثل جريمة جنائية.

(4) انظر مثلا: المادة 45 من القانون رقم 13 لسنة 1980م بشأن الضمان الاجتماعي تضمنت عقوبات جنائية عند مخالفة الأحكام الواردة في هذا القانون.

بالغرض المطلوب؛ فإنه من باب المساواة كان على المشرع التدخل والنص على الجرائم التي يمكن أن تقع ضد أعيان وأموال الوقف وتقرير الجزاء المناسب لها[1].

الخاتمة:

نخلص من خلال هذه الخاتمة أن القانون الحالي المنظم لأعيان وأموال الوقف رقم 124 لسنة 1972م وتعديلاته لا يتضمن الحماية الكافية واللازمة لهذه الأموال، خاصة أن هذا القانون قد صدر منذ أكثر من أربعة عقود، وحتى التعديلات التي أجريت عليه لا تتضمن نصوصا جديدة تكفل لأموال الوقف الحماية اللازمة من الاعتداءات التي تتم عليه.

إن عدم تدخل المشرع القانوني لفرض حماية مدنية وجنائية فعّالة لأعيان وأموال الوقف حتى هذا الوقت ليس له أي مبرر؛ نظرا لأن المنافع التي تقدمها أموال الوقف متعددة الأطراف والجوانب، وهذا هو السبب الذي جعل المشرع القانوني يفرض حماية مدنية وجنائية للأموال العامة وأموال الضمان الاجتماعي.

ومشروع قانون أحكام الوقف الذي تم إعداده من قبل مجموعة من الأساتذة المتخصصين تضمن العديد من الأحكام المتعلقة بالوقف بحسب ما خلصت إليه الدراسات والندوات والمؤتمرات من توصيات، إلا أنه في مجال حماية أموال الوقف يرى الباحث ضرورة أن يتضمن هذا المشروع بعض الأحكام التفصيلية وعدم تركها للقواعد العامة بما يتلاءم مع طبيعة وأحكام الوقف.

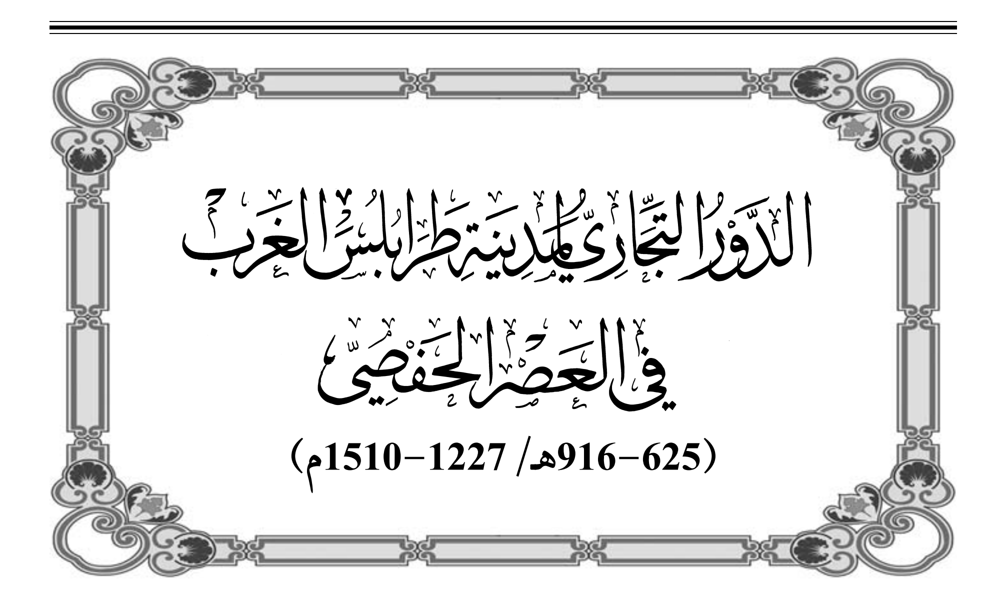
---

(1) تجدر الإشارة هنا إلى أن مشروع قانون أحكام الوقف قد اقتصر على نص عام، حيث تنص المادة 52 على أنه:
«لا يخل تطبيق أي من الأحكام والعقوبات الواردة في المادة السابقة بما يلي:
أ - المسؤولية الجنائية في الحالات التي تستوجب ذلك.
ب - المسؤولية المدنية في حالات التقصير المفرط وكذلك حالات الإتلاف والتفويت وإنفاق أموال الوقف في غير موضعها».

المراجع

- أبو الحسن علي بن عبد السلام التسولي، **البهجة في شرح التحفة**، دار المعرفة، المغرب، ط1، 1998م.
- أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، **الموافقات في أصول الأحكام**، دار إحياء الكتب العربية.
- أحمد أبو عيسى عبد الحميد، «نظام توثيق المعاملات - دراسة تأصيلية تطبيقية من خلال أحكام الفقه الإسلامي وقَانُونَيْ التوثيق العصري المغربي ومحرري العقود الليبي»، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية - جامعة الحسن الثاني، 2012م.
- أحمد نشأت، **رسالة الإثبات**، دار الفكر العربي - القاهرة، 1972م.
- أنور الفزيع «الإطار التشريعي للوقف في بلدان شبه الجزيرة العربية» ضمن الندوة الفكرية التي بعنوان «نظام الوقف والمجتمع المدني في الوطن العربي» التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية - لبنان، والأمانة العامة للأوقاف بدولة الكويت، ط1، 2003م.
- بركات أحمد بني ملحم، **مقاصد الشريعة الإسلامية في الشهادات**، دار النفائس - الأردن، ط1، 2005م.
- البشير المكي عبد اللاوي، **سلطة ولي الأمر في تقييد المباح**، دار مكتبة المعارف، بيروت - لبنان، ط1، 2011م.
- جمعة محمود الزريقي، **الحقوق العينية الأصلية والتبعية في التشريع الليبي**، دار الكتب الوطنية - بنغازي، 2010م.
- جمعة محمود الزريقي، **أحكام وضع اليد على العقار الموقوف في التشريع الليبي**، ضمن سلسلة، **مباحث في الوقف الإسلامي**، ج2.
- الطيب الوراثي، **أهداف التوثيق، ندوة التوثيق وآثاره على التنمية العقارية**، المنعقدة بالجديدة خلال أيام 12، 13، 14 ديسمبر 1988م بالمملكة المغربية.
- محمد الطاهر بن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، دار سحنون للنشر والتوزيع - تونس، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع - مصر، ط4، 2009م.
- محمد بن عبد الله، «ناظر الوقف»، **مجلة دعوة الحق**، العدد 243، السنة 1984م.

- محمد الكشبور، «**الخبرة القضائية في قانون المسطرة المدنية**، سلسلة الدراسات القانونية المعاصرة، السلسة الثالثة، مطبعة النجاح الجديدة - الدار البيضاء، ط1.
- محمد محمد بن عامر، **ملخص الأحكام الشرعية على المعتمد من مذهب المالكية**، المطبعة الأهلية - بنغازي، ط2، 1972م.
- محمد ابن معجوز، **وسائل الإثبات في الفقه الإسلامي**، مطبعة النجاح الجديدة - الدار البيضاء، 1995م.
- مسلم بن الحجاج بن مسلم بن ورد أبو الحسين، **صحيح مسلم**، موسوعة الحديث الشريف، الإصدار الثاني، 2000، شركة البرامج الإسلامية الدولية.
- مصطفى أحمد الزرقاء، **أحكام الوقف**، دار عمار - الأردن، ط2، 1998م.
- مصطفى السباعي، **التكافل الاجتماعي في الإسلام**، مكتبة الوراق، الرياض، دار الوراق، بيروت، 1998م، ط1.
- مصطفى الصادق رمضان طابله، «التصرفات التي ترد على الوقف العام وأثرها على تطور فقه وتنمية أملاكه، الاستبدال نموذجا»، رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة محمد الخامس، 2012م.
- ناصر بن عبد الله الميمان «ديون الوقف»، **مجلة أوقاف**، تصدر عن الهيئة العامة للأوقاف - الكويت، العدد 6، السنة الثالثة، 2004م.
- عبد الله النجار، **ولاية الدولة على الوقف: المشكلات والحلول، النظام القانوني للأملاك الوقفية، دراسات وأبحاث في ضوء المدونة الجديدة للأوقاف**، جمع وتنسيق: زكرياء العماري، منشورات مجلة القضاء المدني.
- عبد الرزاق أحمد السنهوري، **الوسيط في شرح القانون المدني - الإثبات**، د ت.
- عبد الرزاق أصبيحي، **الحماية المدنية للأوقاف العامة بالمغرب**، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة الأمنية - الرباط، 2009م.
- عبد القادر عودة، **التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي**، مكتبة دار التراث - القاهرة، 2005م.



د. أحمد مسعود عبدالله *

مقدمة:

قامت طرابلس منذ القدم بدور تجاري له أهميته حيث جعلها موقعها الاستراتيجي على الساحل الجنوبي للبحر الأبيض المتوسط تؤدي دور الوسيط التجاري بين الممالك السودانية داخل القارة الإفريقية، وبين أوربا والعالم الخارجي، وذلك عن طريق المنافذ والموانى البحرية بالبحر الأبيض المتوسط والواحات المنتشرة في صحراء ليبيا، معتمدة على إقرار الأمن وبسطه في خطوط التجارة الداخلية والخارجية التي كانت تشكل البعد الاقتصادي لبلاد طرابلس بصورة خاصة، ونتيجة للروابط التجارية التي كانت تربط بين الشمال والجنوب، فقد زاولت قبيلة (هوارة) التجارة، فتبادلت البضائع والسّلع مع التجار الأوربيين، وبلدان المغرب، والسودان، ومصر.

(*) جامعة الجبل الغربي - ليبيا.

كان النشاط التجاري في طرابلس قد ازدهر بفضل أعداد كبيرة من التجار العرب واليهود في تصدير السلع واستيراد سلع أخرى تحتاجها البلاد، وكان الرحالة والتجار المتجولون الذين يعبرون طرابلس يتبادلون ويبيعون ما معهم من سلع.

وبطبيعة الحال فإن ميناء طرابلس البحري قد لعب دوراً مهماً في تصدير السلع والمنتوجات الطرابلسية إلى المدن الإيطالية مثل جنوة والبندقية ونابولي وبيزة وغيرها والتي كان لها نشاط تجاري بحري كبير.

أما التجارة المحلية فقد تمثلت في وجود عدد كبير من الأسواق التي تعقد خلال أيام الأسبوع حيث يجتمع فيها الباعة بسلعهم الصناعية والزراعية ويرتاد الناس تلك الأسواق لشراء حاجياتهم، وكانت هذه الأسواق معروفة عند الأهالي من خلال تسمياتها على أيام الأسبوع من سوق السبت وسوق الأحد وسوق الثلاثاء وسوق الخميس حيث كانت تعرف هذه الأسواق وأماكنها خلال تلك الأيام المشار إليها.

وهذا البحث يتناول التجارة الطرابلسية ودورها بصفتها الوسيط التجاري بين الممالك السودانية داخل القارة الإفريقية ودول أوربة والعالم الخارجي عن طريق الموانى والمنافذ البحرية للبحر الأبيض المتوسط والواحات المنتشرة في صحراء ليبيا.

1 - التجارة الصحراوية:

كان النشاط التجاري بين طرابلس ومدن جنوب الصحراء متواصلاً بحسب المصادر التاريخية بشكل لا يكاد ينقطع على امتداد التاريخ وذلك لحاجة الشمال إلى الجنوب وحاجة الجنوب إلى الشمال، فكانت القوافل تخرج محملة من طرابلس بكثير من السلع كالملح والزيت والتمور الجافة وبعض الصناعات

اليدوية، وترجع محملة بالذهب وريش النعام وناب الفيل وبعض المنتوجات والسلع الأخرى[1].

وقد ساهم في ازدهار هذا النشاط التجاري تكوين فرقٍ لحراسة القوافل التجارية وحمايتها من قطاع الطرق حيث يصحب القافلة عددٌ من الحراس لحمايتها[2].

كان دور طرابلس في هذه التجارة بمثابة الوسيط حيث كانت معظم السلع القادمة من جنوب الصحراء تصدر إلى أوربا وأدّت المدن التجارية الإيطالية دوراً مهماً في عمليات النقل والتسويق وبذلك كانت التجارة نشطة ومستمرة بين الشمال والجنوب[3].

أما عن تبادل طرابلس وتجارتها مع المناطق المجاورة في بلاد المغرب ومصر فقد كانت هناك طرق معروفة لتلك التجارة، وكانت دائمة الحركة حيث كانت الحيوانات والجلود تصدر من برقة إلى مصر وكذلك الحال مع تونس والجزائر والمغرب حيث كانت منتوجات هذه الدول تباع في أسواق طرابلس خلال الأيام التي تعقد فيها الأسواق أو تعرض في متاجر الطرابلسيين[4] .

وتعددت المسالك في الصحراء واشتهرت منها ثلاثة طرق رئيسية اعتادتها القوافل التجارية وهي:

1 - المسالك الغربية التي ربطت طرابلس بمنطقة المغرب الأقصى جنوباً.

---

(1) حسن، محمد، **المدينة والبادية بإفريقية في العهد الحفصي**، ج1، ص272-273.
السباني، صالح: ليبيا أثناء العهد الموحدي والدولة الحفصية، ص415-416.
Lewicki, T. *A propos d'une Liste de tribus Berberes*, in F., 1959, p.131.

(2) برنشفيك، روبرت Robert Brenschvig، **تاريخ إفريقية في العهد الحفصي**، ج2، ص244.
De La Ronciere, p.135-147, 152.

(3) البكري، **المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب**، ص9-10.

(4) الإدريسي، مصدر سابق، ج1، ص135.

2 - المسالك الوسطى من الصحراء الكبرى التي ربطت طرابلس بمنطقة المغرب الأوسط جنوباً.

3 - المسالك الشرقية وهي التي ربطت منطقة ليبيا كلها بصورة عامة وطرابلس بصورة خاصة بالسودان الأوسط.

وخلاصة القول، إن هذه المسالك الثلاثة التي تم ذكرها هي التي عملت على أن تكون ليبيا عامة وفي مقدمتها طرابلس طريقاً حيوياً للتجارة بين شمال القارة الأفريقية وجنوبها، وميزت طرقها على الطرق الأخرى الواقعة بين مواني بلاد المغرب وإفريقيا[1].

ونتيجة لازدهار التجارة الصحراوية في مدن وقرى ليبيا فقد سار الرحالة عبر طرقها الرئيسة، وقدروا مسافاتها بالمراحل والأيام، ومن هذه الطرق التي وصفوها :

- ❖ طريق جبل نفوسة إلى زويلة الذي يبدأ من جادو إلى زويلة، ويتميز هذا الطريق بقصر مسافته حيث إن المسافة بين كل قرية وأخرى من القرى التي يمر بها لا تزيد على مسيرة أربعة أيام[2] ويتخلل هذا الطريق العديد من الواحات تزود المسافر بالماء والغذاء، وتتفرع من زويلة طرق عدة؛ فيتفرع منها طريق إلى اجدابيا وآخر إلى تاجرفت، تقطعه القوافل في أربعة عشر يوماً وكذلك من زويلة إلى سبها، وودان توجد العديد من الطرق تتخللها الواحات[3].

- ❖ والطريق العامر الذي تسلكه قوافل السودان الأوسط منذ القدم يبدأ من جنوب طرابلس قاطعاً لرمال الجفارة وسفوح جبال ترهونة إلى بني وليد ثم الجفرة عن طريق (أبي نجيم، فودان، وهون، وسوكنه)، ثم يقطع جبال

---

(1) ابن سعيد، المغربي، **كتاب الجغرافية**، ص146. السباني، صالح: مرجع سابق، ص417.

(2) أي حوالى 120 كم على اعتبار أن المرحلة 30 كم تقريباً وهي مسيرة يوم واحد.

(3) البكري: المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب، ص10-12.

السوداء، ويصل إلى واحات الزيغن وسمنو وتمنهنت ثم إلى سبها[1].

- أما الطريق التجاري الثالث، فهو طريق غات الذي يربط طرابلس بغدامس، وهو الذي لعب دوراً مهماً في تغذية العلاقات التجارية بين السودان الغربي وطرابلس وخاصة بعد نشاط الطرق البحرية الأطلسية والمتوسطية مع بداية الدولة الموحدية، وأصبحت مرزق بعد سقوط زويلة هي عاصمة فزان فنشطت التجارة عبر هذا الطريق من طرابلس إلى غدامس إلى غات إلى مرزق إلى كاوار، وبفضل هذا الطريق أصبحت فزان محطة ومستودعاً وسوقاً لمنتجات الصحراء والشمال كما ساهمت غدامس بدور فعال في إنعاش هذا الطريق وذلك لموقعها المهم وتجارها النشطين الذين كانوا منتشرين في المراكز التجارية في طرابلس وتونس ومرزق وغات وبلدان ومدن السودان، وبفضل الأهمية التي أعطاها الحفصيون لهذه المدن التي اتخذوها نقطة رئيسية لتصدير بضائعهم وتوريدها من وإلى بلاد السودان[2] وارتبطت مدن مرزق وزويله وغات بأدوار مهمة في تجارة القوافل عبر هذا الطريق الذي استخدمه الرحالة والتجار نقاطا للانطلاق نحو الجنوب.

ويمتاز طريق التجارة بين غدامس وغات بانتشار الآبار حوله، فكانت تزود القوافل بالماء كما أنَه يتفرع إلى ثلاثة طرق أخرى، وهي: الطريق الوسطي، والطريق الغربي، والطريق الشرقي. وتمتدّ هذه الطرق الثلاثة إلى أن تصل أدري[3] ويوجد طريق آخر من غدامس إلى (عين صالح) بالجزائر وجميع هذه المنافذ لها أهميتها في نقل السلع من وإلى هذه البلدان والأماكن الأخرى[4].

---

(1) المصدر نفسه، ص11-12؛ السباني، صالح، مرجع سابق، ص420؛ بونو، سلفاتور، **تجارة طرابلس عبر الصحراء**، ص83؛ مفتاح، صالح مصطفى، **ليبيا منذ الفتح العربي حتى انتقال الخلافة الفاطمية إلى مصر**، ص221.

(2) الوزان، حسن، **وصف إفريقيا**، ج2، ص154.

(3) أدري بلد من بلاد فزان في وادي الشاطي إلى الشرق من براك، الزاوي، **معجم البلدان الليبية**، مرجع سابق، ص21.

(4) الوزان، حسن، مصدر سابق، ج2، ص142-154؛ السباني، صالح: مرجع سابق، ص421-422. DE. G. Motylinski: *Le dialecte Berbere De Redames*, p.257.

كما أسهم في انتعاش الحركة التجارية في طرابل طريق آخر يبدأ من طرابلس وزويلة ومرزق إلى (تجرهي)[1] إلى (بيلما) مركز كوار ثم إلى ضفاف بحيرة تشاد ويعتبر هذا الطريق من أطول الطرق التجارية وأهمها منذ القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي[2] ويعتبر كذلك من أهم طرق تجارة الرقيق في ذلك الوقت.

وكانت الطرق الصحراوية الرابطة بين المدن الليبية ومدن بلاد ما وراء الصحراء تتغير من حين إلى آخر طلباً للأمان وسلامة القوافل وبخاصة في حالات الاضطرابات السياسية أو الاقتصادية. وكان للقوافل نظام معين في تكوينها، فتتكون من عدد الأشخاص ذوي الخبرة والكفاءة المشهود لهم بتنظيم القوافل وإرشادها عبر الصحراء في اتجاه السودان، كما كان هناك اتفاق يتم بكل قافلة يحدد المسؤولية على سلامة وإبعاد الخطر عنها طوال الرحلة التي تستغرق وقتاً طويلاً؛ لأنَّ القافلة عندما تصل إلى المراكز التجارية بالسودان يتم استبدال بضائعها القادمة من طرابلس ببضائع البلاد السودانية المتنوعة عن طريق المقايضة؛ ولذلك فإن العملية التجارية للقافلة تستغرق منها فترة انتظار طويلة حتى يتم جمع الكميات المطلوبة من البضائع السودانية لإكمال العملية التجارية[3].

ومن الطرق التجارية التي لها دورها في ازدهار حركة التجارة بين الشرق والغرب الإسلاميَيْن الطريق الذي يسلكه ركب الحجاج المغاربة، الذي يخرج من المغرب إلى مدينة صفاقص، ومنها يتجه شرقاً عبر ساحل البحر الأبيض المتوسط إلى أن يصل مدينة طرابلس ثم يمر بمدن الساحل مثل تاجوراء ولبدة وزليتن ومصراتة وسرت وغيرها مستمراً في مسيره حتى يصل الإسكندرية.

---

(1) تجرهي، **واحة في جنوب فزان**؛ الزاوي، **معجم البلدان الليبية**، مرجع سابق، ص80.
(2) ناجي، محمد، **تاريخ طرابلس الغرب**، ص65.
(3) بونو، سلفاتور، **تجارة طرابلس عبر الصحراء**، ص84؛ السباني، صالح، مرجع سابق، ص423.

ولا شك بأنّ نظام التجارة الصحراوية قد ألزم القائمين عليها بتعيين أدلاء لهم خبرة بمسالك الصحراء وطرقها، فضلاً عن طول المدة التي كانت تستغرقها الرحلة الواحدة ذهاباً وعودة، وما تستغرقه من وقت في تصريف بيع ما تحمله من بضائع، فضلاً عن تحميل القافلة بمنتوجات بلاد السودان.

لقد لاحظ بعض الباحثين أن ركب الحجاج السنوي له دورٌ في تحريك التجارة وعمليات البيع والشراء وبخاصة الحجاج القادمين من تونس أو الجزائر أو المغرب الأقصى مروراً بطرابلس إذ إن معظمهم يحضر معه بعض السلع لبيعها والاستعانة بثمنها لأداء فريضة الحج فكانت مدن الساحل مثل طرابلس وتاجوراء ولبدة وزليتن ومصراتة مناطق عامرة حتى يصل امتداد الطريق إلى الإسكندرية.

وبالإضافة إلى طريق ركب الحجاج الساحلي، يوجد طريق آخر هو طريق غات مصر يقطعه الحجاج المغاربة لأداء فريضة الحج عن طريق الواحات الليبية المصرية وهي آخر الطرق التجارية المهمة حتى يتم وصولهم إلى مدينة القاهرة، ومنها يتجه ركب الحجاج نحو مكة[1].

ومما سبق نتبين أن التجارة البرية أو تجارة القوافل تستوجب الخروج بسلع ضرورية إلى الأماكن والبلدان المتاجر معها مثل السودان وغيرها فتجار مدن إقليم طرابلس يحملون إلى بلدان السودان مثلاً بضائع من إنتاج محلي (ملح، حبوب، تمور، زيت، ثياب،أقمشة،جلود) وغيرها، ويستجلبون سلعاً للاستهلاك المحلي غير موجودة بطرابلس مثل العبيد، والذهب وغيرها، وإن كنا لا نذكر أهمية تجارة العبور التي اعتادتها مدن إقليم طرابلس، حيث تخرج عبرها

(1) العياشي، أبو سالم عبد الله بن محمد بن أبي بكر (ت 190هـ/ 1679م)، **رحلة العياشي أو ماء الموائد**، ج1، ص59، 103-104؛ مفتاح، صالح مصطفي، مرجع سابق، ص234-235؛ عمورة، علي الميلودي، **القلاع والحصون والمحارس على التراب الليبي خلال مختلف العهود**، ص210-212؛ عبد الفتاح، سالم إبراهيم، **العلاقات بين مصر وطرابلس الغرب في عهد الأسرة القرمانلية**، ص35-36، 212.

سلع الصحراء إلى المشرق والمغرب وشمال البحر الأبيض المتوسط خاصة الذهب والعبيد وسلع هذه الأخيرة تتمثل في الأقمشة الحريرية وقباطي مصر وثياب الخز والكتان والثياب المرسلة إلى بلاد الصحراء وعلى العموم فإن تجارة إقليم طرابلس كانت أكبر في الحقيقة من مجرد تجارة عبور (ترانزيت) حيث تخرج عبرها سلع طرابلس والصحراء إلى بلاد المشرق والمغرب وشمال البحر الأبيض المتوسط.

2 - التجارة البحرية:

تعددت المواني البحرية في منطقة طرابلس ومنها ميناء طرابلس البحري وميناء زوارة وميناء مصراتة وزليتن وميناء قصر أحمد وغيرها، وقد لعبت هذه المواني دوراً مهماً في التواصل التجاري عبر البحر المتوسط إلى بلدان أوربا[1] وكانت المدن التجارية الإيطالية الوسيط في هذه التجارة التي تأثرت بفعل الهجرة الهلالية ثم سيطرة قراقوش وابن غانيه على المنطقة، وبالرغم من ذلك فإن حركة التجارة ظلت مستقرة ومتواصلة بين مواني طرابلس وجنوب أوروبا حيث أدّت مدن جنوة وبيزه والبندقية ونابولي دوراً مهماً في هذه التجارة[2].

ولقد عرفت بلدان الشمال الأفريقي خلال العصور الوسطى ازدهاراً كبيراً؛ وذلك لتوفر الشروط الملائمة للتجارة عبر البحر الأبيض المتوسط، وحلت جنوة المكان الأول منذ منتصف القرن الثاني عشر الميلادي لتكوّن شركات تجارية بها، وقامت بتوقيع العديد من المعاهدات والاتفاقيات مع طرابلس خلال الفترة من سنة (551-560هـ/ 1156-1164م) كما لحقت بجنوة كل من بيزة والبندقية في فرض وجودها في السوق المتوسطية في بداية القرن الثالث عشر الميلادي بين أيدي أهالي جنوة وبيزة والبندقية وأهل الجنوب التونسي، وعقدت طرابلس كذلك اتفاقيات مع المدن الإيطالية؛ لحماية الأشخاص، وحرية التبادل التجاري

(1) الوزان، حسن، مصدر سابق، ج2، ص98.
(2) المصدر نفسه، ج2، ص98؛ وكرنبال، **مارمول**: **إفريقية**، ج3، ص121.

وحماية الممتلكات[1] واحتكرت هذه المدن التجارية البحرية، نقل وبيع وشراء البضائع المتنوعة، وازدادت هذه العلاقات بخضوع طرابلس للسيادة الحفصية، وما قامت به هذه الدولة من أمن واستقرار في حوض البحر الأبيض المتوسط، وبما أعطته من امتيازات للتجار الأجانب الذين سارعوا وعلى رأسهم تجار المدن الإيطالية بتوقيع المعاهدات والاتفاقيات معهم وصارت بيزة وجنوة تتنافسان فيما بينهما على التعامل التجاري مع الدولة الحفصية واستغلال الفرص المتاحة للاستثمارات الإيطالية في التجارة الحفصية، فازدادت مراكز تعاملها مع مواني طرابلس[2].

واستطاعت جمهورية البندقية أن تبرم بوساطة مبعوثها (برنابي جيراري) والمترجم البيزي (مانسو) في سنة (757هـ/ 1356م) معاهدة مع طرابلس والتي كانت تحت سلطة ابن مكي تحصلت بمقتضاها على حق استغلال ملاحة رأس المخبز الشهيرة مقابل دفع أجور وإتاوات لطرابلس، كما ضبطت مختلف البضائع الداخلة والخارجة من وإلى المواني الطرابلسية[3].

وخلاصة القول، فإن طرابلس خلال العصر الحفصي كانت تزدهر وتنمو عندما تكون الأوضاع السياسية مستقرة تنجح في خلق الظروف الملائمة واستطاعت بفضل عبقرية أهلها وجهد مواطنيها أن تعيش فترات سعة ورخاء اقتصادي ولعل ثراء مدينة طرابلس قبل الاحتلال الإسباني لها كان أحد دوافع هذا الاحتلال[4].

وهكذا نجد أن العلاقات التجارية البحرية وأنشطتها تتأثر بالأوضاع

---

(1) ليتنر، جان كلود، **طرابلس ملتقي أوربا وبلدان وسط إفريقيا (1500-1795م)**، ص24-25.

(2) موسي، عز الدين أحمد، **النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري**، ص291.

(3) برنشفيك، روبرت، مرجع سابق، ج1، ص204-205.

(4) ليتز، جان كلود، مرجع سابق، ص10.

الداخلية والخارجية لطرابلس، وأن قيمتها الاقتصادية لا تقل أهمية عن مراكز وطرق التجارة البحرية والصحراوية، فعن طريق المنافذ البحرية تستفيد البلاد من المكوس (الجمارك) والإتاوات المتحصلة من البضائع المصدرة والمستوردة، فكان بيع المواد الواردة عن طريق البحر يتم في أغلب الأحيان داخل ديوان البحر بالتراضي، وتحت المراقبة المباشرة لوكلاء الدولة، أو بالمزاد العلني، ويمكن أن يتم بجرية خارج الديوان، وفي الحالتين كلتيهما يتم التحصيل المقرر عن البضائع[1] ويسلم الديوان إيصالاً للمعني بالأمر يقوم مقام تأشيرة الخروج الحالية.

كانت الإتاوات المقررة عن البضائع التي يستوردها الأجانب من طرابلس لا تزيد نسبتها عن 10% في العصر الحفصي، وأما الذهب والفضة والأحجار الكريمة واللؤلؤ فلا يدفع عنها إلا نصف الأداء المقرر، وتتمتع بالإعفاء التام إذا كانت هذه المعادن مخصصة للعملة، أو لخزينة البلاد، كما تتمتع الحبوب أيضاً بالإعفاء الضريبي[2].

أما بالنسبة للمعاملات التجارية الخاصة مع الدول النصرانية، أو البحرية فتتم بوساطة النقود الذهبية والفضية إلى جانب المقايضة في بعض الأحيان.

3 - السلع التجارية:

أدت الطرق التجارية البرية والبحرية في طرابلس دوراً كبيراً في تنشيط حركة التجارة الداخلية والخارجية وسهَّلت عملية الاستيراد، والتصدير للسلع والمنتجات المحلية على أن هذه السلع قسمت على مجموعتين هما:

المجموعة الأولى: وتتمثل في السلع الواردة من السودان وأوربا وبلاد المغرب.

أما المجموعة الثانية: فتتمثل في السلع المصدرة إلى بلدان أوربا وبلدان السودان الغربي.

---

(1) برنشفيك، روبرت، مرجع سابق، ج2، ص251.

(2) المرجع نفسه، ج2، ص252.

أولاً: السلع الواردة من السودان:

كانت طرابلس تستورد من بلاد السودان العاج والعنبر وريش النعام والرقيق والجلود المدبوغة التي كانت لها قيمة في الداخل، حيث صنعت منها الأحذية وقرب الماء والسيور والأسواط وألجمة الخيل وغيرها، كما اهتمَّ الطرابلسيون بالعاج وصنعوا منه أواني الشرب وزينوا به خيولهم، وجميع هذه السلع التي تم ذكرها كان يصدرها الطرابلسيون إلى أوربا بعد سد حاجة السوق المحلي منها[1] كما استوردت طرابلس الشب الكانمي لجودته، وكثر كميته، وحسن سمعته، وقامت بتصديره إلى الخارج مع الشب السرتي والغدامسي الأبيض الذي لا يوجد له مثيل في العالم[2] وكانت أهم سلعة ذات مردود اقتصادي كبير هي تجارة الرقيق التي كانت «تزاولها بعض المدن» وكانت تدر عليها أرباحاً كثيرة واعتمدت عليها في تجارتها مع مصر وبلدان المغرب وأوربا[3].

وكانت تجارة الذهب من أهمّ السلع الأعمال التي زاولها تجّار طرابلس التي جذبت التجار عبر العصور وأثارت انتباه الرحالة والجغرافيين العرب منذ القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي فجمعوا عنها معلومات كثيرة وحصروا مناطق الذهب في السودان الغربي[4] وإلى جانب هذه التجارة استوردت طرابلس من أوربا (المعادن الثمينة والنقود والمجوهرات وسبائك الذهب والفضة والمرجان والنحاس الأحمر الملون واللؤلؤ، والزجاج من البندقية والخردوات)، إضافة إلى (ثياب الصوف والقماش ومواد النسيج والتوابل والعطور والحرير والسفن والحبوب) وبعد اكتفاء أهل طرابلس من هذه السلع كان يصدر المتبقي مع

(1) قداح، نعيم، **إفريقية الغربية في ظل الإسلام**، ص126؛ السباني، صالح، مرجع سابق، ص429.

(2) مجهول الاستبصار، مصدر سابق، ص224-225.

(3) البكري، **المغرب في ذكر إفريقية والمغرب**، مصدر سابق، ص11- 12.

(4) السباني، صالح، مرجع سابق، ص429.

العمائم والمآذر والأصداف إلى البلاد السودانية، وهذا ما كانت تقوم به قبائل هوارة خلال القرن السادس الهجري / الثاني عشر للميلاد[1].

ثانياً: السلع المصدرة من طرابلس:

أمَّا السلع المصدَّرة من طرابلس، فكانت متعددة منها ما هو محلي ومنها ما هو من الخارج، وكان على رأس السلع المحلية (الملح) والذي كان متوفراً بكميات كبيرة في مناطق زوارة وطرابلس، وهو من المواد الضرورية في حياة الإنسان، ولذلك كان سلعة تجارية رائجة في الداخل والخارج[2].

إلى جانب تجارة الملح قام تجار طرابلس بتصدير الأحجار الكريمة التي كانت صحراء غدامس مصدراً لها وهذه الأحجار ذات ألوان متعددة منها الأحمر والأصفر والأبيض، وأهل السودان عندهم هذه الأحجار بمثابة الياقوت بل وأجمل وإذا وصلت عندهم هذه الأحجار فإنهم يتغالون في ثمنها[3] كما صدَّرت البلاد الطرابلسية الفخَّار الغدامسي وبعض العطور المحلية إلى أسواق السودان الغربي والأوسط والتي كانت ذات مردود اقتصادي كبير.

وخلاصة القول، فإن طرابلس صدرت إلى مصر وأوربا أغلب منتجاتها المحلية مثل (العسل والأغنام والقطران والكبريت وزيت الزيتون)، وكانت القيروان تجلب زيت الزيتون من مناطق طرابلس، وتعيد تصديره إلى صقلية[4] كان هناك الصوف والزرابي، التي اشتهر منها نوع نسب إلى طرابلس اسمه (كران)، وتحصلت جمهورية البندقية في سنة (758هـ / 1356م) على حق تصدير الزرابي الطرابلسية بدون أداءات جمركية، وهذه السلع وغيرها من السلع الأخرى كانت لها أهمية اقتصادية كبيرة لطرابلس وكانت تنقلها المراكب من

(1) المرجع نفسه، ص429.
(2) البكري، **المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب**، مصدر سابق، ص8.
(3) مجهول الاستبصار، مصدر سابق، ص224 – 225.
(4) مجهول، **كتاب الاستبصار**، ص146؛ السباني، صالح، مرجع سابق، ص431.

المواني الطرابلسية إلى الخارج لتعود محملة بما يحتاجه ويتاجر فيه الطرابلسيون[1].

4 - الأسواق التجارية:

السُوق بضم السين هو الموضع الذي يبتاعون فيه والجمع أسواق كما جاء في التنزيل ﴿إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ ٱلطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي ٱلْأَسْوَاقِ﴾[2] وتسوّق القوم إذا باعوا واشتروا[3].

إن الحركة التجارية داخل مناطق طرابلس وخارجها، تتمثل في تسويق البضائع المحلية والخارجية القادمة إليها من مناطق أخرى، وكانت هذه الأسواق لا تختلف في أغلب الحواضر الحفصية المنتشرة في طول البلاد وعرضها، وتعقد يومياً أو أسبوعياً أو موسمياً، فالأسواق اليومية هي أسواق المدن، وهي ثابتة دائماً ولها أماكن خاصة بها، وبالإضافة إلى تعاملها التجاري، كان أغلبها مخصصاً للخزن والبيع مثل الأسواق التي تباع فيها المواد الغذائية والأسواق المخصصة لخزن وبيع الأقمشة والمنسوجات المستوردة، وإلى جانبها توجد بعض المواد الأخرى، مثل (الفحم والزيت والملح)، والتي كانت تباع في داخل الأحياء أو خارجها، وكان أهل الريف يأتون كل يوم من حقولهم لبيع منتجاتهم وحيواناتهم، وذكرت بعض المصادر أن أسواق مدينة طرابلس كانت منسَّقة ومفصولا بعضها عن بعض حسب اختلاف الحرفة والسلعة وخاصة حرفة النساجين، وأن تجار طرابلس مثلهم مثل أهل طرابلس على درجة عالية من الأخلاق في البيع والشراء، والمعاملة وخاصة مع الغرباء[4].

نستطيع أن نتبين أدوار الحياة التجارية، وأسواق طرابلس خلال الفترة

---

(1) برنشفيك، روبرت، مرجع سابق، ج2، ص276.

(2) سورة الفرقان، من الآية: 20.

(3) ابن منظور: **لسان العرب المحيط**، مادة سوق، ج6، ص485.

(4) الوزان، حسن، مصدر سابق، ج2، ص97؛ الحميري، **الروض المعطار**، مادة طرابلس، ص389؛ السباني، صالح، مرجع سابق، ص432.

العربية الإسلامية خلال العصر الوسيط من خلال ما كتبه الرحالة والجغرافيون العرب عنها، فإن ابن حوقل وصفها في كتابه صورة الأرض في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي بقوله: إنها «خصبة كبيرة ذات ربض صالحة الأسواق، وكان لها في ربضها أسواق كبيرة فنقل السلطان بعضها إلى داخل السور»[1] أما البكري صاحب كتاب المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب فيصفها في النصف الثاني من القرن (الخامس الهجري/الحادي عشر للميلاد) نقلاً عن غيره بقوله: «وبها أسواق حافلة جامعة»[2] وهو وصف مختصر يستشف منه أن أسواقها تشهد رواجاً كبيراً وأنها حافلة بكل أصناف البضائع.

أما الإدريسي في القرن السادس الهجري / الثاني عشر للميلاد فوصفها بقوله: بأنها «متقنة الأسواق، وبها صناع وأمتعة يتجهز بها إلى الكثير من الجهات»[3] أنها ذات أسواق رائجة وصناعات وفيرة يتجهز بها إلى الخارج وإنها كانت تشهد رخاءً وازدهاراً رغم أنها في الفترة السابقة كانت في وضع أحسن.

أما صاحب كتاب (الاستبصار في عجائب الأمصار) فوصف أسواق مدينة طرابلس في القرن السادس الهجري / الثاني عشر للميلاد بقوله: «وبها سوق حافلة... وأكثر أهلها تجار يسافرون براً وبحراً وبهم سمح في تجارتهم وهم أحسن الناس معاملة»[4].

أما الرحالة التجاني الذي زار طرابلس خلال العصر الحفصي فإنه ذكر أحد أسواق طرابلس الكبرى وهو موقف الغنم الذي يعتبر من أسواق طرابلس القديمة، وقد ذكره التجاني في رحلته سنة (706-708هـ/ 1306-1308م) حيث قال: «باب يعرف بباب هوارة...، وبين يديه من داخل المدينة بطحاء متسعة

(1) ابن حوقل، **صورة الأرض**، ص71-72.
(2) البكري، **المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب**، ص7.
(3) الإدريسي، **نزهة المشتاق في اختراق الأفاق**، ج1، ص134-135.
(4) مجهول، **الاستبصار**، مصدر سابق، ص110.

يعرفونها بموقف الغنم يبيعون بها أغنامهم ومواشيهم»[1].

وإلى جانب الأسواق اليومية توجد أسواق أسبوعية في مختلف مدن، وبوادي وأرياف طرابلس، ولا توجد إشارات كثيرة بذلك، فالتجاني في رحلته إلى طرابلس خلال العصر الحفصي ذكر أن مدينة زنزور ينصب بها سوق كبير كل يوم جمعة يتجمع فيه السكان من كل مكان وذلك لتبادل منتجاتهم وبيع وشراء ما يحتاجون إليه من بضائع ومواشٍ كانوا ينتجونها في مدنهم وقراهم[2] ومن الطبيعي أن تقام الأسواق في المدن البعيدة عن طرابلس، والأرياف أسبوعياً وذلك لاشتغال الناس بأعمالهم الفلاحية أو الحرفية طوال الأسبوع، ولقلة تفرغ كل الناس للبيع والشراء اليومي، والذي كان في الغالب يقوم به أصحاب الحوانيت والموزعون في أغلب القرى والأرياف، وذلك لسد حاجة الناس اليومية.

أما الأسواق الموسمية فإنها ليست منتشرة على نطاق واسع في طرابلس إلا ما ذكره التجاني من أن زاوية (أولاد سنان) كانت تنظم سوقاً كبيراً للبيع والشراء نهاية كل سنة[3] وهو ما يشبه المعارض السنوية عندنا اليوم.

وإلى جانب هذه الأسواق هناك تجار جوالون كانت لهم القدرة على التجارة بين البادية والمدن الحضرية والقدرة على المخاطرة للسفر إلى المناطق البعيدة، والتغيب لفترات طويلة عن مساكنهم وذويهم؛ وذلك نتيجة للأرباح التي يتحصلون عليها من تلك التجارة[4].

وكان بتلك الأسواق بعض أنواع البيوع المعروفة ببيع المزايدة، وخاصة في أسواق المدن والذي يسمى (الدلال)، فكان يجوب السوق عارضاً للسلعة بين

(1) التجاني، **الرحلة**، ص245.
(2) التجاني، مصدر سابق، ص215-216.
(3) المصدر نفسه، ص214.
(4) موسي، عز الدين أحمد، مرجع سابق، ص282.

يديه وخلفه صاحبها أو وكيله ويعلن السعر الذي يعرضه المشترون إلى أن يصل السعر منتهاه فيكرر ذلك أربع مرات قبل أن يدفع السلعة إلى المشتري ويقبض ثمنها[1].

أما من حيث المعروضات في الأسواق الطرابلسية فقد تنوعت بالحاصلات الزراعية والمنتجات الصناعية حسب ما تشتهر به كل منطقة[2].

ففي المنطقة الغربية من ليبيا كانت أسواق سرت يعرض فيها التمور والفواكه والأعناب والشب والأكسية الصوفية، وأسواق لبدة غنية بأصناف الفواكه كالخوخ والكمثرى والتمور، والكحل[3].

وأظهر تدفق التجارة بين طرابلس وغدامس من ناحية ومملكة مالي الإسلامية من ناحية أخرى خلال القرون الوسطى حقيقة لا يمكن الشك فيها هي أن الصحراء الكبرى لم تكن حاجزاً في أي يوم من الأيام بين أبناء القارة الواحدة، وأن التجارة كمثال كانت مزدهرة بين طرابلس وغدامس وبين مدينة تمبكتو في المقام الأول، وأن تجار طرابلس وغدامس كانوا أكثر التجار تردداً على مدينة تمبكتو حيث كانوا يجلبون من بلادهم السلع المختلفة، وتشتمل هذه السلع على المنسوجات المختلفة والأحذية والملح وتتم مقايضتها بالذهب والصمغ والعاج وريش النعام والبخور كما كان تجار التكرور على اتصال دائم بجبل نفوسة يحملون البضائع، وكان تجار طرابلس وغدامس يحملون إلى تمبكتو البضائع المستوردة من أوربا عبر البحر الأبيض المتوسط، ولم تقتصر تجارة طرابلس على مالي فقط بل تعدتها إلى بلدان السودان الغربي، وقد استمرت هذه العلاقات التجارية خلال القرن الثامن الهجري / الرابع عشر للميلاد وخلال القرن التاسع الهجري الخامس عشر للميلاد واستمرت كذلك حتى بعد سنة (873 هـ

(1) السباني، صالح، مرجع سابق، ص434.
(2) مجهول، **الاستبصار**، مصدر سابق، ص144.
(3) ابن حوقل، مصدر سابق، ص70-71.

/ 1468م) قوية متينة، بل زادت ازدهاراً وتقدماً؛ وذلك بتشجيع (منسا علي) الغدامسي الأصل التجار الوافدين من طرابلس برفع قيود وإجراءات كانت متبعة في العلاقات التجارية، وفتح أمامهم كل أرض السودان الغربي يجوبونها شرقاً وغرباً، وشمالاً وجنوباً[1].

ويرى الباحث أن التجار الطرابلسين يعتبرون أنفسهم أنهم أخوال (منسا علي) وهو من بني جلدتهم على العكس من غيرهم من التجار الآخرين، لقد كانت التجارة التي ازدهرت بين طرابلس ومالي قد سلكت طرقاً عدة معروفة لدى التجار وكانت من ميزاتها قصر الطريق وسهولة العبور وتوفر الأمن والماء.

ومن المعروف عن التجار في العصور الوسطى أنهم كانوا يمكثون خارج بلدانهم، فالتاجر من طرابلس أو غدامس مثلاً عندما يسافر لغرض التجارة إلى السودان الغربي فإن مشقة الطريق تنهكه، وتنهك راحلته؛ لذلك يتطلب منه الاستراحة في المكان الذي يبيع فيه تجارته فيبني مسكناً وينتظر حتى تعوض راحلته ضعفها وتعبها أو يحصل على بديل لها.

وبما أن الغدامسيين كانوا أكثر التجار وروداً على السودان الغربي (تمبكتو) فالأمر يقتضي منهم الاستقرار مدة طويلة وكان هذا الاستقرار في أغلب الأحيان، يؤدي إلى اتخاذ زوجة إلى جانب زوجته الأولى إن وجدت فتكون للتاجر زوجة في غدامس وأخرى في تمبكتو، وتكونت أحياء للغدامسيين من أرقى الأحياء في (تمبكتو) ويقع في جنوب غربي المدينة حيث يبلغ طوله حوالى نصف كيلو متر تقريباً، وكان على درجة من الحسن والأناقة والتنسيق في الشوارع[2].

---

(1) ابن بطوطة، **الرحلة**، ص696؛ الدالي، الهادي المبروك، **مملكة مالي الإسلامية وعلاقتها مع المغرب وليبيا من القرن 13-15م**، ص181-185.

De la Roncire, CH.: *La Decouverte De L'Afrique au Moyen Age*, T.j. Le Caire, 1934, p.146-147, 152.

(2) الدالي، الهادي المبروك، مرجع سابق، ص186-187.

ومما يؤكد ذلك أنه عند مجيء الحملة المراكشية إلى منطقة السودان الغربي في أوائل القرن العاشر الهجري / السادس عشر الميلادي اختارت موضع حي الغدامسية لإقامة قصبة الحكم فيه لما يمتاز به من موقع ممتاز وكثرة للبناء واستراتيجية لا تعادلها قيمة والذي جعل حي الغدامسية على درجة من الرقي مرده إلى مكانة وثراء التجار الطرابلسيين بالنسبة للسكان الأصليين لما للتجارة من قيمة كبيرة؛ ولذلك ازدادت ثروتهم وكثر بناؤهم وعرفوا لدى العامة والخاصة بالثراء فلم تقتصر تجارتهم على مدينة تمبكتو فقط بل تجاوزتها إلى مناطق أخرى وقد عرفهم أهل تمبكتو وغيرهم بكثرة حفلاتهم وأعيادهم فكانوا يطعمون الناس في المناسبات المختلفة ويدعون الناس عامة وخاصة[1].

وخير مثال على ذلك أسرة ضياء التي ينحدر منها الملك (منسا علي) وأسرة الحاج (محمد سليمان بن عب) والشواهد على ذلك كثيرة تعبر عن عمق الصلات بين أبناء طرابلس والسودان الغربي بالإضافة إلى أن الذين أسسوا مدينة جاو هم دعاة دين إسلامي من طرابلس الغرب انضم إليهم السكان الأصليون وجعلوهم حكاماً عليهم[2].

ومن هنا ندرك قيمة العلاقات الحميمة القديمة بين طرابلس والسودان الغربي (مالي) التي كان من أكبر وأهم نتائجها انتشار الدين الإسلامي والثقافة العربية الإسلامية، وكان للغة العربية والخط العربي الأثر الأكبر في اللغات الأفريقية المحلية فاكتسبت منهما العديد من مفرداتها، وخاصة الدينية والحضارية.

5 - نظم الأسواق:

عرفت منطقة طرابلس بنظام أسواقها القائم على التخصص في سلعة واحدة مثل سوق الخبز لبيع الخبز، وسوق التمَارين لبيع التمور وسوق الصباغين لصباغة المنسوجات، وسوق النحاسين لصناعة النحاس والحاجيات المصنوعة

---

(1) المرجع نفسه، ص187-188.

(2) الدالي، الهادي المبروك، مرجع سابق، ص188-189.

منه، وسوق الأقمشة لبيع الأقمشة، وسوق الصاغة لبيع المعادن الثمينة مثل الذهب والفضة وغيرهما.

وقد حُدِّدَ لكل سوق من الأسواق العامة سواء اليومية أو الأسبوعية، أو الموسمية أشخاصٌ حريصون على استيفاء المكوس من أصحاب التجارات وحصر البضائع التي تأتي من خارج المدينة واستيفاء المكوس عليها، ويتم تقييد ذلك في سجلات، ومعاملات خاصة، تقدم إلى حاكم المدينة، والذي بدوره كان يراعي الدقة في هذه الأمور للتأكد من أمانة وسلامة التحصيل، وكانت هذه المكوس تشمل كل البضائع الواردة الى المدن والمعروضة في الأسواق، وذكر (ابن حوقل) في هذا الشأن أن حاكم مدينة سرت كان يتولى جمع المكوس المفروضة على القوافل التي تجتاز المدينة[1] وأن هذا الأمر قد استمر خلال العصر الحفصي في جميع البلاد الطرابلسية الخاضعة لحكم الحفصيين.

6 - العملة:

يتعامل الناس في الأسواق الطرابلسية بيعاً وشراء بطريقتين الأولى تعرف بالمقايضة[2]، أما الطريقة الثانية فتتم نقداً بالعملة المعروفة لديهم مثل العملة الطرابلسية والزويلية والأفريقية واللواتية والتي كانت تتكون من الدينار والدرهم، وذكرت المصادر أن البلاد أي طرابلس عرفت بتداولها للنقود الجربية خلال القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي، والمعروفة بـ(الحندسية) وهي دراهم مصنوعة من الفضة والذهب، وإن كان التجار يسمونها قراريط ذهب[3].

وعندما دخلت طرابلس تحت السيادة الموحدية انتشرت فيها عملة الموحدين، وقد طور الموحدون العملة الإسلامية، والتي كانت عبارة عن درهم

(1) ابن حوقل، مصدر سابق، ص70-71؛ مفتاح، صالح مصطفى، مرجع سابق، ص215.
(2) موسى، عز الدين أحمد، مرجع سابق، ص302.
(3) نشفيك، روبار، مرجع سابق، ج2، ص253.

فضي مدور، فأصبح مربع الشكل، ووضع دينارهم الذهبي مدورا، ويحمل في وسطه مربعاً بداخله كتابة من أحد الجانبين تشتمل على التهليل والتحميد ومن جانبه الآخر كتابة المهدي بن تومرت واسم الخلفاء من بعده[1]، ولم تكن مسكوكات الموحدين تحمل تاريخ الضرب ولا المكان الذي سُكّت فيه إلا نادراً حيث يرسم في آخر الكتابة بحروف ضئيلة اسم المدينة[2]، إلَّا أنَّ هذه العملة لم تستمر طويلاً فبعد قيام الدولة الحفصية في الربع الأول من القرن السابع الهجري / الثالث عشر للميلاد، خضعت طرابلس للسيادة الحفصية التي اعتمدت عملة خاصة بها مصنوعة من النحاس سموها (الخندوس) لتحل محل العملة الفضية التي كانت متداولة، والتي لحقها الغش من قبل اليهود الذين يقومون بسكها وصرفها، وتم التعامل بها في طرابلس إحدى ولاياتها التابعة لها[3]، وكانت قيمة الدينار والدرهم تتم على حساب وزنها وعيارها وعلى ضوء ذلك يتم التعامل بها في البيع والشراء.

إن الدولة الحفصية في مسكوكاتها نسجت على منوال الدولة الموحدية، ولا يوجد إلا خلاف طفيف في كتابة الأسماء المرسومة في العملة، أما وزن الدرهم الحفصي، فكان يزن غراماً واحداً ونصفاً، وفي الغالب خط الكتابة يكون بالحروف المعروفة بالمدورة، وهو الخط الأندلسي، أو بالخط الكوفي المزخرف وبدرجة خاصة في بداية الدولة الحفصية[4]، ويزن الدينار الحفصي أربعة وعشرين قيراطاً أي ما يعادل (دوكة) وثلثاً ويسك الدينار أيضاً عملة فضية مربعة الشكل

(1) السباني، صالح، مرجع سابق، ص436؛ حسن حسني عبد الوهاب، **ورقات عن الحضارة العربية بإفريقية التونسية**، ق1، ص454.

(2) السباني، صالح، مرجع سابق، ص436.

(3) الشيباني، عمر التومي، **تاريخ الثقافة والتعليم في ليبيا**، ص183؛ مصطفى، كمال، **جوانب من الحياة الاجتماعية والاقتصادية والدينية والعلمية في المغرب الإسلامي من خلال نوازل وفتاوى المعيار المعرب للونشريسى**، ص78.

(4) عامر، أحمد، **الدولة الحفصية**، ص23-25، حسن حسني عبد الوهاب، **ورقات**، ق1، 455-460؛ السباني، صالح، مرجع سابق، ص435-437.

تزن ستة قراريط ويساوي ثلاثون منها أو اثنان وثلاثون منها ديناراً واحداً[1].

وخلاصة القول، فإن السكة عند الحفصيين مربعة الشكل بعد أن ظلت خلال العهود السابقة ذات شكل مستدير وتتكون من الدينار والدرهم والخندوس وكانت الكتابة عليها بالخط الكوفي المزخرف، أو بالخط الأندلسي وكان الدينار يتجزأ إلى نصف وربع وثمن ومنذ أيام الأمير أبي عمرو عثمان صار الدرهم يعرف بالناصري، وله أجزاء وبجانب السكة الحفصية راجت سكة الإسبان (الدوكة) وهي تعادل الدينار و(الكرونة) وهي تعادل الناصري أيام الحماية الإسبانية[2].

7 - المكاييل والموازين والمقاييس:

المكاييل والموازين والمقاييس تعتبر عنصراً أساسياً من ضمن عناصر تبادل السلع إلى جانب النقود، فبالنسبة للبيع والشراء توجد مواد قابلة للعد مثل الحيوانات والبيض والخضر والفواكه، وفي أغلب الأحيان يتم وزن أو كيل أو قياس البضائع التي يصعب عدها، أو فرزها، لذلك وجدت الموازين والمكاييل، ومن أكثر ما يستعمل في طرابلس من الموازين (الأوقية، والرطل، والقنطار، والربع)، ومن المكاييل: (المد، والصاع، والصحفة، والجرة، والقفة، والقفيز)، وهذه المكاييل هي مقاييس أو مقادير اصطلاحية تختلف من بلد إلى آخر، كما أن بعض الموازين والمكاييل تستعمل في بعض المناطق دون غيرها، وأن وزنها يختلف رغم تشابه التسمية، فالقفيز الطرابلسي مثلاً يختلف عن القفيز التونسي حيث يساوي القفيز الطرابلسي حوالى 252 لتر في حين يساوي القفيز التونسي 187,58 لتر[3] ويساوي القفيز 24 كيلاً والكيل يساوي ثمانية أصْوُعٍ،

(1) الوازن، حسن، مصدر سابق، ج2، ص81.
(2) عامر، أحمد، مرجع سابق، ص23-25.
(3) برنشفيك، روبرت، مرجع سابق، ج2، ص262.

أما الصاع[1] فيحتوي على 12 مداً[2] بمُد الرسول ﷺ، ويسمى أيضاً صحفة، أما السوائل فإن الطرابلسيين كانوا يتعاملون بها بوساطة الجرة والغراف ثم اللتر وأجزائه، (النصف، والربع، والثمن، والعشر)، وكانت الجرة تعادل ست غرافات، ووزن الغراف مقداره 2،030 كيلو جرام والجرة تساوي 12,180 كيلو جرام تقريباً[3].

أما المقاييس المستخدمة في طرابلس فإنها كثيرة منها الذراع الذي يتراوح طوله بين 0,46 متراً إلى 0,48 ثم الفرسخ، والقدم، والميل الذي كان يساوي ستة ألاف ذراع، ويساوي الذراع أربعة وعشرين أصبعاً، وبخصوص تقدير الأراضي الزراعية فكانت تقاس بالخطوة والجداول حيث تتراوح ما بين أربعة أمتار طولاً إلى تسعة أمتار مربعة، وكانوا أيضاً يقيسون بوساطة القامة التي مازال الناس يستعملونها حتى الآن في حياتهم العملية عند غياب المقاييس الحديثة، القامة هي ما يعادل المسافة بين طرفي اليدين الممدودتين وتساوي 1,65، 1,70 متراً أي ما يعادل تقريباً سبعة أشبار حيث يبلغ طول الشبر 0,24 متر ويساوي ثلاثة قبضات أو 12 قدماً، أو ما يعادل نصف ذراع تقريباً وتقاس الأقمشة بمقياس الكانة التي يبلغ طولها حوالى 2,20 متراً[4] ومن المقاييس أيضاً (الحذفة)، ولازال القياس بالحذفة مستخدماً في طرابلس في تقسيم أراضي الوديان الكبيرة والمنبسطة خلال فترة حرث الأراضي بين سكان المناطق في الدواخل، وهذا ليس لعدم وجود المقاييس الحديثة أو جهل الناس بها وإنما

---

(1) الصاع: وعاء تصنع من سعف النخيل أو الفخار ويساوي أربعة أمداد أي أربع مرات ملء اليدين؛ الهادي عبد العال حنيش: أدوات ومعايير الكيل والقياس في التراث الشعبي الليبي، ص42.

(2) المد: هو ضرب من المكاييل ويقال ملء اليدين تقريباً وهو ربع صاع وهو قدر مد النبي صلى الله عليه وسلم أي حوالى نصف أو ثلاثة أرباع الكيلو جرام وهو من أهم المكاييل في الزكاة والصدقة، الهادي عبد العال حنيش: أدوات ومعايير الكيل والقياس في التراث الشعبي الليبي، ص43.

(3) ناجي، محمد، **تاريخ طرابلس الغرب**، ص67-68.

(4) برنشفيك، روبرت، مرجع سابق، ج2، ص263؛ الهادي عبد العال حنيش، ص44-45.

هي عادة، وعرف، كما أنَّ القياس بالحذفة أكثر يسراً وسهولة ولا يتطلب جهازاً أو أداة معينة، والحذفة تساوي تقريباً عشرين خطوة مزدوجة، وهي تساوي حوالى المتر والنصف وبذلك تكون الحذفة تساوي 30 متراً تقريباً[1].

ولتكون القسمة متساوية أو متقاربة فلابد أن يكون الشخص القائم بالقسمة واحداً أو إذا تطلب ذلك الأمر شخصين فيجب أن تكون خطاهم متقاربة من حيث المسافة[2].

ومن المقاييس في طرابلس اليوم والشهر لقياس المسافة وخاصة البعيدة فيقال مثلاً: إن المسافة بين هذه المنطقة وتلك تساوي مسيرة يومين سيراً أو مسيرة 3 أيام ويساوي اليوم والمرحلة بمسير الإبل أي حوالى 30 كم تقريباً.

وخلاصة القول، فإن استخدام الزمن وخاصة اليوم والشهر في القياس قبل ظهور المقاييس الحديثة كان موجوداً لدى العرب وعلى سبيل المثال استخدمها الرحالة والجغرافيون العرب في العصور المتلاحقة.

ومن المعلوم أن المسافات البعيدة اليوم تقاس بالكيلومترات والأميال وغيرها من المقاييس المعروفة لدى شعوب العالم[3] أما المسافات الطويلة فليس لدينا أي معلومات حول قياسها في البلاد الحفصية، ولكن يبدو أنها كانت معروفة وثابتة في كل الأماكن، والتي تتمثل في الميل الذي يساوي في تونس حديثاً 1،453 متراً ويمثل ألف خطوة تقريباً، وتساوي كل خطوة ثلاثة أذرع تقريباً أي 1،45 متراً حسب ما هو متعارف عليه ولكن الناس دائماً يكتفون في أغلب الأحيان بتقدير المسافات بأقل دقة ولا يتحرون في دقتها، ويعتبرون المسافة بالساعة أو بالمرحلة التي تعادل ثلاثين كيلو متراً تقريباً[4].

(1) الهادي عبد العال حنيش، ص45 - 46.
(2) المرجع نفسه: ، ص45 - 46.
(3) المرجع نفسه، ص46.
(4) برنشفيك، روبرت، مرجع سابق، ج2، ص264؛ الهادي عبد العال حنيش، ص44-45.

الخلاصة :

كان لموقع طرابلس المتميز أهمية في نشاط سكانها وقدرتهم على تصريف منتوجاتها الزراعية، وتسويقها في الداخل والخارج وفتح أسواق لها، فضلاً عما كانت تستخدمه من قوافل للتبادل التجاري عبر الصحراء مع السودان الغربي، وما كانت تستخدمه من سفن بحرية للتبادل التجاري مع أوربا وخاصة المدن التجارية الإيطالية عبر ميناء مصراتة وباتجاه صقلية عن طريق زليتن، ونشطت غرداية بتجارة السودان وورغلة للتبادل التجاري مع السودان.

وقد نشطت الحركة التجارية عبر الصحراء منذ القرن السابع الهجري / الثالث عشر للميلاد وقيام الدولة الحفصية عن طريق الطرق التجارية الصحراوية نحو السودان ومصر وبجاية والجزائر وفاس.

أن تجار طرابلس كانوا يحملون إلى بلدان السودان بضائع من إنتاج محلي، حبوب، تمور، زيت، ثياب، أقمشة، جلود، ويجلبون معهم للاستهلاك المحلي (العبيد والذهب).

ولذا فإن تجارة طرابلس تميزت بأنها تجارة عبور؛ حيث تخرج عبرها سلع الصحراء إلى بلاد المشرق والمغرب وشمال البحر الأبيض التوسط خاصة الذهب والعبيد، وأقمشة الحرير، وقباطي مصر وثياب الخز والكتان والثياب المرسية إلى بلاد الصحراء، فإن تجارة طرابلس كانت في حقيقة الأمر أكبر من تجارة عبور (ترانزيت).

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر العربية:

- القرآن الكريم برواية ورش عن الإمام نافع.
- الإدريسي: (ت 564هـ)، **نزهة المشتاق في اختراق الآفاق**، ج1،

- ابن بطوطة: **الرحلة**، دار صادر، بيروت، (دت).

- البكري، أبو عُبيد الله: (ت 487هـ)، **المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب وهو جزء من كتاب الممالك والمسالك**، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة (د ت).
- التجاني، أبو محمد عبدالله محمد بن أحمد: (ت 717) رحلة التجاني، الفرجاني للنشر والتوزيع، طرابلس، (د ت).
- الحميري، محمد بن عبد المنعم :(ت 727هـ/ 1326م)، **كتاب الروض المعطار في خبر الأقطار**، حققه إحسان عباس، مكتبة لبنان، بيروت 1975م.
- ابن حوقل، أبو القاسم: (ت 367هـ)، **كتاب صورة الأرض**، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، 1992م.
- ابن سعيد المغربي، أبو الحسن على بن موسى: (ت 673هـ)، **كتاب الجغرافيا**، حققه ووضع مقدمته وعلق عليه: إسماعيل العربي، منشورات المكتب التجاري، للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1970م.
- العياشي، أبو سالم عبد الله بن محمد بن أبي بكر: (ت 1090هـ/ 1679م)، **الرحلة العياشية**، فاس، 1316هـ، جـ1.
- مؤلف، مجهول: (ت القرن السادس الهجري)، **الاستبصار في عجائب الأمصار**، نشر وتعليق سعد زغلول عبد الحميد، دار النشر المغربية، بغداد، 1980م.

ثانياً القواميس:

- ابن منظور: (ت 711هـ)، **لسان العرب**، تحقيق ياسر سليمان أبو شادي، مجدي فتحي السيد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر، (دت)، ج6.

ثالثاً المراجع العربية:

- حسن، حسني عبدالوهاب: **ورقات**، ق1، ط2، مكتبة المنار، تونس.
- حسن، محمد: **المدينة والبادية بإفريقية في العهد الحفصي**، جامعة تونس الأولى، ج2، 1999م.
- الدالي، الهادي المبروك: **مملكة مالي الإسلامية وعلاقتها مع المغرب وليبيا من القرن 13-15**، صفحات من تاريخ العلاقات العربية الإفريقية، تقديم: محمد رزوق، دار الملتقى للطباعة والنشر، (د ت) .

- السباني، صالح الصادق: **ليبيا أثناء العهد الموحدي والدولة الحفصية من 6-10 هـ/ 12-16م**، (القرن السادس - العاشر الهجري / الثاني عشر - السادس عشر الميلادي)، مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، طرابلس، ليبيا، ط1، 2006م.
- عامر، أحمد: **الدولة الحفصيَّة، صفحات خالدة من تاريخنا المجيد**، دار الكتب الشرقية، تونس، (د ت).
- عبد الفتاح، سالم إبراهيم: **العلاقات بين مصر وطرابلس الغرب في عهد الأسرة القرمالية**، منشورات مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، الجماهيرية - طرابلس، ط1، 2008م.
- عمورة، علي الميلودي: **القلاع والحصون والمحارس على التراب الليبي خلال مختلف العهود**، منشورات مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، الجماهيرية - طرابلس ط1، 2005م.
- قداح، نعيمة: **إفريقية الغربية في ظل الإسلام**، كوناكري، 1960م.
- أبو مصطفى، كمال: **جوانب من الحياة الاجتماعية والاقتصادية والدينية والعلمية في المغرب الإسلامي من خلال نوازل وفتاوى المعيار المعرب للونشريسي**، مركز الإسكندرية للكتاب، 2008م.
- مفتاح، صالح مصطفى: **ليبيا منذ الفتح العربي حتى انتقال الخلافة الفاطمية إلى مصر**، منشورات الشركة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، بيروت لبنان، ط1، يوليو 1978م.
- موسى، عز الدين أحمد: **النشاط الاقتصادي الإسلامي خلال القرن السادس الهجري**، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1403هـ/ 1983م.

رابعاً المراجع المترجمة:

- برنشفيك روبار، Brunschvig̃ Robert: **تاريخ إفريقيَّة في العهد الحفصيّ من القرن 13-15م**، نقله إلى العربيّة: حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، 1988م، ج1 -2.
- كرنبال، مارمول: **إفريقية ترجمه**: محمد حاجي، محمد زنيبر وآخرين، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 1984م ج3.

- ليتنر، جان كلود: **طرابلس ملتقى أوربا وبلدان وسط إفريقيا (1500-1795م)**، ترجمة: جاد الله عزوز الطلحي اللجنة الشعبية العامة للثقافة والإعلان، الجماهيرية، ط2، 2008م.
- ناجي، محمود: **تاريخ طرابلس الغرب**، ترجمة: عبد السلام أدهم ومحمد الأسطى، دار الفرجاني، طرابلس - ليبيا، 1995م.
- الوزان، الحسن محمد المعروف بليون الأفريقي: (ت957هـ/ 1550م)، **وصف إفريقيا**، ترجمه عن الفرنسية: محمد الحاجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، ط2، 1983م، ج2.

خامسا الدوريات:

- بونو، سلفاتور: «تجارة طرابلس عبر الصحراء»، **مجلة البحوث التاريخية**، السنة الثالثة، العدد الأول، يناير، 1981م.
- حنيش، الهادي عبد العال: «أدوات ومعايير الكيل والقياس في التراث الشعبي الليبي»، **مجلة تراث الشعب**، السنة السادسة عشرة، العدد الثاني، 1425 ميلادية/ 1996ف.

سادساً المراجع الأجنبية:

- De La Ronciere, ch: *La Decouverete De l'Afrique au Moyen Age*, T. J. Le Caire, 1934.
- Lewicki, T, *A Propos d'une liste de tribus Berberes*, in f.o 1959.



العلاّمة الكبير
الشيخ حسن بن عمر السّيناوني وكتابه الكواكب الدرّيّة في إعراب الشاطبيّة
(1290-1353هـ/ 1873-1934م)[1]

أ. د. جمعة محمود الزريقي*

مقدمة:

هو أحد العلماء الليبيين المغمورين الذين لم تذكرهم كتب التراجم الليبية إلا بالنزر اليسير من المعلومات، وغضت عنه الطرف المصادر الأخرى، رغم أنه قام بعمل علمي لم يسبق إليه فيما أعلم؛ لذلك رأيت تناوله في هذا المقال العلمي للتعريف به وبمكانته العلمية ومؤلفاته، وتسليط الضوء على كتابه المنوه عنه في العنوان، وهذا أقل واجب نحوه.

إن علماء ليبيا لم ينالوا حظهم من الترجمة والتعريف بهم، بل إنهم متناسون من القريب والبعيد، وليس أدل على ذلك من موسوعة أعلام العلماء العرب والمسلمين التي تقوم بإعدادها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم

(*) كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس - ليبيا.

(1) هذه أول ترجمة تنشر عن هذا العلَم فلم يسبق للمصادر الليبية أن تناولته بشكل موسع.

بتونس فمن خلال الندوة البحثية التي عقدتها في مركز البحث العلمي التابع لجمعية الدعوة الإسلامية بطرابلس خلال يومي 25-26/ 05/ 2010 مسيحي، اتضح من خلال أحد عشر جزءا من إصداراتها التي تضم مجموعة من أعلام العرب والمسلمين أنها لا تتضمن سوى أحد عشر عَلَمًا من أعلام ليبيا، بينما جاءت شاملة لعدد كبير من علماء بقية الأقطار العربية والإسلامية، أي أن عدد علماء ليبيا الذين ورد ذكرهم في تلك الأعداد من هذه الموسوعة كانت بمعدل عَلَم واحد في كل مجلد رغم أن المجلدات استغرقت عددا من حروف المعجم الذي رتبت عليه الموسوعة وهذا إجحاف كبير بحق ليبيا وأعلامها.

إن هذه الموسوعة التي تلقى دعما من ليبيا، لم تكن في مستوى هذا الدعم والتشجيع، فقد هضمت حق علماء ليبيا بشكل واضح، وحتى العدد القليل جدا الذي شملته الأعداد المذكورة لم تسند كتابة ترجمتهم إلى باحثين ليبيين هم أعلم بخروب بلادهم، كما يقول المثل الليبي، وبالتالي فإن بعض التراجم وردت بها أخطاء تدل على أن الذين كتبوا تلك الترجمة لم يكونوا على دراية بهؤلاء الأعلام، وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على أن اللجنة العلمية المشرفة على هذه الموسوعة لم تكن تعتمد على منهجية علمية عادلة في توزيع الأعلام، ولم تتعاون مع من هم أهل لكتابة تراجم علماء بلادهم.

المبحث الأول: التعريف بالمؤلف وآثاره العلمية

المطلب الأول: التعريف بالمؤلف:

هو العالم الجليل الشيخ سيدي حسن بن عمر بن عبد الله الشريف السيناوني نسبة إلى بلدة سيناون التي تقع في الشمال الشرقي من غدامس بنحو 210 كم على طريق دَرْجْ، وجنوب نالوت إلى الغرب قليلا بنحو 108 كم[(1)]

(1) معجم البلدان الليبية، للشيخ الطاهر أحمد الزاوي، ص 194، دار مكتبة النور، الطبعة الأولى 1388هـ/ 1968م، طرابلس ليبيا.

لهذا يضيف أحيانا لقب الغدامسي، وفي بعض مؤلفاته يضيف الزيتوني نسبة إلى جامع الزيتونة أو المالكي نسبة إلى المذهب[1].

تقول المصادر إنه ولد في قرية سيناون، بمحلة القصر الأوطأ عام 1290هـ/ 1873م، تلقى تعليمه الأول بزاوية سيناون وفيها حفظ القرآن الكريم، سافر مع والده وأخيه محمد إلى تونس حيث كان والده يكثر السفر إليها للتجارة وهناك التحق بجامع الزيتونة، وعلى عادة طلبة العلم في تلك المنطقة يقوم كل من أكمل تعليمه الأول فيها أن يذهب إلى تونس وخاصة إذا كان من أهل غدامس لذلك اشتهر المثل القائل (غدامس تولد وتونس تربي)، كانت سنه آنذاك تناهز الثامنة عشرة إذ كان سفره سنة 1303هـ/ (1890-1891م).

ذكر الأستاذ الدكتور علي محمد كريدغ أن الشيخ حسن رجع إلى بلدته سيناون بليبيا، وتصدَّر للتدريس بها في الزاوية التي درس بها، «ولكن شظف العيش لم يسمح للأهالي بإعطاء الاهتمام اللازم للعلم، فلم يعجبه اتجاههم، ففي أحد الأيام قال للجماعة: ما ظنكم في رجل له بضاعة جيدة ولم يشتر منه أحد؟ فقالوا على البديهة بالأسلوب الاقتصادي: عليه تغيير السوق، فعلم أنهم لن يستفيدوا منه، فرحل إلى تونس مرة أخرى حيث أقام إماما بجامع الزيتونة ومدرسا به للعلوم العربية والشرعية، وكانت داره بنهج جامع منوبة عاش فيها إلى أن توفاه الله برحمته» وأضاف أيضا: «كان خلال حياته يتردد على مسقط

(1) لا توجد له ترجمة كاملة في أي مصدر، وذكر في دليل المؤلفين العرب الليبيين دون ترجمة باعتباره مؤلف كتاب الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع، دار الكتب الوطنية، بنغازي، ط 1397هـ/ 1977م، ص: 108، يراجع ترجمة الأستاذ الدكتور علي محمد كريدغ ست صفحات دون تاريخ، ونشرة خاصة اطلعت عليها خلال معرض أقامته جمعية سيناون لحماية التراث والفنون بالتعاون مع الجمعية الليبية للثقافة والعلوم سنة 1995م بذات العماد بطرابلس، وقيدت المعلومات في أوراقي الخاصة. المسك والريحان، ص 223 قراءة الإمام نافع عند المغاربة، من رواية أبي سعيد ورش، تأليف الدكتور عبد الهادي حميتو، منشورات وزارة الأوقاف بالمغرب، 1424هـ/ 2003م، ص213/ 2.

رأسه، واصلا أهله وذوي رحمه، وعرف بين الناس سواء في تونس أو في جنوبها، أو في سيناون وغدامس بورعه وتقواه وصلاحه[1].

أضاف المصدر السابق أن الشيخ حسن تلقى العلوم الشرعية واللغوية إلى جانب حفظ القرآن الكريم وروايته وعلومه، فقرأ التجويد وتحصل على الإجازة في القراءات السبعة، وتحصل على شهادة التطويع سنة 1313هـ/ (1895-1896م) أَلَّف بعد ذلك أول كتاب له صدر سنة 1908م، ثم واصل تحصيله العلمي حتى تحصل على رتبة التدريس الثانية سنة 1325هـ/ 1907م، واستمر في تحصيله حتى أحرز رتبة التدريس العليا سنة 1328هـ/ 1910م وهذه الدرجة العلمية الأخيرة هي التي تؤهل صاحبها إلى مصاف العلماء الكبار ذوى الوجاهة والاعتبار، ومكنته من تولي عدة وظائف في القضاء والتدريس وإمامة جامع الزيتونة الأعظم[2].

ورد بالمصدر السابق أيضاً ذكر بعض شيوخه الذين تلقى عليهم في تونس وهم أعلام جامعة الزيتونة آنذاك، منهم الشيخ الطاهر بن عاشور، والشيخ محمود الخوجة، والشيخ محمد الطاهر النيفر، ومنهم العلامة الشيخ إبراهيم بن أحمد بن سليمان المرغني (1865-1931م) الذي ينتسب إلى قبيلة مارغنة بساحل الأحامد بليبيا، له عدة مؤلفات في الفقه وعلوم القراءات، وهي معروفة ومتداولة من أشهرها كتاب شرح دليل الحيران على مورد الظمآن في فنّي الرسم والضبط تم نشره محققا[3].

كما ورد فيه أيضاً تسمية بعض تلاميذه الذين اشتهروا بالعلم والفضل منهم بعض أعلام تونس، منهم الشيخ الفاضل بن عاشور، والشيخ أحمد

(1) ترجمة الشيخ حسن السيناوني، أ.د. علي محمد كريدغ، مرقونة على الحاسوب ست صفحات، د، ت، غير منشورة.

(2) المصدر السابق، ص2.

(3) نشر الكتاب محققاً من قبل د. عبد السلام محمد البكاري، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء الطبعة الأولى 1426 هـ/ 2005م.

النيفر، والزعيم الجزائري الشيخ عبد الحميد بن باديس، وبعض علماء ليبيا الذين تلقوا العلم بجامعة الزيتونة، منهم الشيخ أحمد مالك الغدامسي، والشيخ عبد الرحمن بن محمد البركولي الحضيري[1] هذا قليل من كثير، فالشيخ حسن السيناوني كان قوي العارضة متين العلم غزيره، حافظا للعديد من المتون في شتى العلوم[2] ويكفيه فخرا هؤلاء الأعلام الذين درسوا على يديه، وهم كما يتضح من أهم علماء شمال إفريقية.

إن المؤلفات التي قام بكتابتها لتدل على مكانته العلمية الفائقة، وفي بعضها ربما يكون من الأوائل غير المسبوقين، فقد ولج فنونا في العلم ليست بالسهلة الميسرة على طلابه، فعلوم اللغة العربية والقراءات ليست في متناول الجميع وحتى وإن كانت كذلك، إلا أن الأساليب التي انتهجها هذا العلامة كانت فريدة في منهجها وطريقتها على النحو الذي سنلقي عليه بعض الأضواء، كما أن هذه المؤلفات قد أجازها كبار علماء عصره في تونس وفقا للطريقة التي كانت تجاز بها أمثالُ هذه المؤلفات، وإن دل ذلك على شيء، فهو يدل على علو باعه وكثرة تحصيله العلمي ومقدرته الكبيرة في خدمة العلم وترك الأثر الحسن للأجيال القادمة، ناهيك عن تكوين التلاميذ من الذين علا شأنهم في بلدانهم، وهكذا هي حياة الرجال العظماء من أبناء ليبيا البررة.

بعد مسيرة حافلة بطلب العلم والتدريس لمدة تربو على الأربعين عاما تخللها تأليف مجموعة من الكتب العلمية النادرة، توفي الشيخ حسن السيناوني بتونس يوم الأحد العاشر من ربيع الأول عام 1353هـ الموافق 07/ 07/ 1934م، ودفن يوم الاثنين بمقبرة الزلاج، وكانت جنازته مهيبة حضرها خلق

(1) انظر ترجمته في المسك والريحان فيما احتواه عن بعض أعلام فزان، للفقيه أحمد الدردير بن محمد العالم الحضيري، تحقيق وتقديم أبي بكر عثمان القاضي الحضيري، الطبعة الأولى 1996م، الشركة العامة للورق والطباعة، طرابلس ليبيا ص 223. ترجمة الشيخ حسن السيناوني، المصدر السابق، ص3.

(2) ترجمة الشيخ حسن السيناوني، المصدر السابق، ص3.

كثير، رحمه الله رحمة واسعة وأسكنه فسيح جناته[1].

المطلب الثاني: آثاره العلمية:

أتناول في هذا المطلب ما عرفته من مؤلفات لهذا العلامة، وأغلبها مطبوع طبعات قديمة أو حديثة، مع التعريف بها من خلال المصادر والمراجع التي تمكنت من الاطلاع عليها، وهي على التوالي:-

أولاً: كتاب الكواكب الدرية في إعراب الشاطبية، يبدو أن هذا الكتاب هو أول مؤلفاته، حيث نشر سنة 1908م وسيكون موضع المبحث الثالث، لذلك رأيت تأجيل التعريف به والحديث عنه فيما بعد.

ثانياً: الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع، وهو في علم الأصول كما يدل عليه العنوان، ويستبان من إجازة العلماء للكتاب أنه نشر سنة 1928م.

إجازة الكتاب من اللجنة العلمية:

الحمد لله حق حمده، والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد نبيه وعبده وآله وصحبه من بعده، وبعد، فقد عرض العالم الزكي، الشيخ السيد حسن السيناوني، المدرس من الطبقة الأولى في فن القراءات بالجامع الأعظم جامع الزيتونة، عمّره الله، كتابه المسمى: بالأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع، فإذا هو واضح العبارة، كثير النقل، صحيح الحل مفيد في بابه، فقررت النظارة العلمية في جلستها المنعقدة في يوم التاريخ إجابة طلب مؤلفه نشره، وأجازت طبعه، والله يشكر سعي مؤلفه في جمعه وعنايته والسلام.

وكتب في الثاني والعشرين من ذي الحجة سنة 1347هـ الموافق للأول من يناير سنة 1928م، بإجازة العلماء:-

(1) المصدر السابق، ص6.

أحمد بيرم، والعلامة محمد الطاهر بن عاشور، والشيخ محمد رضوان، والشيخ محمد المالكي[1].

طبع هذا الكتاب بمطبعة النهضة بتونس، وتوجد منه نسخة مخطوطة بالمركز الوطني للدراسات والبحوث (مركز جهاد الليبيين سابقا)، ولنعرف قيمة هذا الكتاب يقتضي الأمر نقل مقدمة المؤلف رحمه الله.

جاء في المقدمة: يقول العبد الفقير إلى رحمة ربه الغني، حسن بن الحاج عمر بن عبد الله السيناوني الزيتوني المالكي، إني أردت أن أشرع في شرح لطيف، موضح لدرر ألفاظ كتاب جمع الجوامع، الذي جمع مقاصد زهاء مائة مصنف من المصنفات في علم الأصول، وأحاط كما سيأتي لمصنفه الشيخ الإمام العلامة تاج الدين سيدي عبد الوهاب الشافعي ابن الشيخ الإمام تقي الدين السبكي رحمهما الله، بخلاصة ما في شرحيه على مختصر ابن الحاجب والمنهاج للبيضاوي، مع زيادات كثيرة عليهما، فحوى مع صغر الحجم، حيث بالغ في إيجازه، غزارة العلم، ففي كل ذَرّة منه دُرّةٌ، فَرَوْمُ اختصاره بعدُ متعذّرٌ، ورومُ النقصان منه متعسّر، قال في آخره: اللهم إلا أن يأتي رجل مبذر مَبتر، فدونك مختصرا بأنواع المحامد حقيقا، وأصناف المحاسن خليقا[2] فاعتنى بشرحه كثيرون رحمهم الله.

فأردت أن أشرحه -إن شاء الله- بأسلوب مبتكر، بجمع متون في متن وشروح في شرح معتبر، مؤاخيا جمعا بين الفرع والأصل، أن أطبق عليه أرجوزة نظم الحافظ السيوطي الشافعي التي ضمن فيها هذا المختصر الجامع للأصلين، أعني أصول الفقه وأصول الدين، قائلا:-

---

(1) موقع منتديات أهل الحديث، تطوان، http//:www tatuoanholit.com وترجمة الشيخ حسن السيناوني المصدر السابق، ص4.

(2) نقلاً عن جمع الجوامع في أصول الفقه، لقاضي القضاة تاج الدين عبد الوهاب السبكي (ت771هـ) منشورات دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1421هـ/ 2001م، ص133.

ضـمـنتـهـا جـمـع الـجـوامـع الـذي حوى أصول الفقه والدين الشذي

وربما غيّر بالإسقاط ما كان معترضا، أو زاد بالإلحاق ما كان منقوصا، أو أفاد ما لم يتعرض له في ذا المختصر، كما قال:-

وربـــّمَــا غـــيـــّرت أو أزيــدُ ما كان مـنـقـوصـا ومـا يُـفِـيدُ

وسماها بالكوكب الساطع، كما قال:-

فـلـيـدعـهـا قـارئـهـا والـسـامـع بكوكـب ولـو يـزاد الـساطع[1]

كما أني أريد أن أطبق عليه أيضاً تكميلا لفوائد ذوي المذهب المالكي قواعد الأصول المالكية التي نظمها العلامة الشيخ سيدي عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي المالكي[2] وهي التي ابتنت عليها فصولها الفرعية، كما قال معيدا الضمير على المذهب المالكي:

أردتُ أن أجـمـعَ مـن أصـولـه مـا فـيـه بـغـيـةٌ لِـذِي فُصُولِهِ

وسماه بما سماه به في قوله:

سـمّـيـتُـهُ مَـرَاقِـيَ الـسُّـعُـودِ لـمـبـتـغِـي الـرُّقِـيّ والـصُّـعُـودِ

كما أني أريد أن أطبق أيضاً على مسائل المتن ما وافقها مما ذكره العلامة الشيخ سيدي محمد بن العاصم المالكي في علم الأصول[3] النظم الذي سمّاه بقوله:

---

(1) هو عبد الرحمن بن كمال الدين الإمام جلال الدين السيوطي، المصري الشافعي صنف العديد من الكتب والرسائل العلمية، من بينها الكوكب الساطع في شرح جمع الجوامع، توفي عام 911 هـ، هدية العارفين، ص534/ 5.

(2) له مجموعة من المؤلفات منها نظم مراقي الصعود، وقد قام بشرحه في كتاب نشر البنود في شرح مراقي السعود، نشرته وزارة الأوقاف بالمغرب في مجلدين بتقديم وزير الأوقاف الداي ولد سيدي بابا، د.ت، توفى المؤلف سنة 1230هـ/ 1815م، **هدية العارفين**، ص491/ 5، **معجم المؤلفين**، ص18/ 6.

(3) هو محمد بن عاصم القيسي الأندلسي المالكي، فقيه، أصولي، فرضي، ناظم ت 829هـ/ 1426م، من أثاره نظم مرتقى الوصول إلى الضروري من الأصول، هذا ما ورد في معجم المؤلفين، ص 116/ 10، أما ما ورد في إيضاح المكنون للبغدادي، =

سـمّـيْـتُـه بِـمَـهْـيَـعِ الـوُصُـولِ لـمن يريـدُ الأخذ فـي الأصول

كي يتضاعف سرور ذوي المذهب المالكي بجمع شمله بأصول مذهبه في أرض أصولِ المذهب الشافعي، ويتنزه الناظر إليه برؤية أشجار النظائر ملتفة في أجنّة ألفاظه، ويتنعم المتأمل فيه بابتكار جمع معانيها مصوّرة في خيام معانيه وسميته: -

بالأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع(1).

يتضح من المقدمة التي نقلتها بالكامل أن الكتاب خصصه مؤلفه ليكون مرجعا كاملا في علم الأصول، وأنه سلك فيه منهجية متميزة، وهي جمع ما جاء في هذا العلم في المذهبين: الشافعيّ والمالكيّ، وقد أشارت اللجنة العلمية التي أجازت طبع الكتاب إلى ذلك عندما ذكرت: «أن الكتاب واضح العبارة كثير النقل وختمت قولها بالدعاء إلى الله أن يشكر سعي مؤلفه في جمعه وعنايته»، ولكن المؤلف أشار إلى أنه «أراد شرحه بأسلوب مبتكر، بجمع متون في متن وشروح في شرح معتبر» وأنه سيسلك المنهج الذي سار عليه الإمام الجلال السيوطي عندما ألف نظما لجمع الجوامع الذي تناول فيه تقي الدين السبكي أصول الفقه وأصول الدين، وذكر مصطلحا جديدا في ذلك وهو المؤاخاة التي تجمع بين الفرع والأصل، وهنا يبرز السؤال التالي، كيف يكون منهجه مبتكرا رغم أنه اقتفى أثر الإمام السبكي في نظم الكوكب الساطع في شرح جمع الجوامع؟

إن الإجابة على هذا السؤال تتطلب في الواقع الاطلاع على الكتابين للبحث والمقارنة، وهو ما لا أملكه في الوقت الحاضر لأنهما في غير متناول اليد

= فاسم الأرجوزة هو: مهيع الوصول في علم الأصول وهي لأبكر محمد بن محمد بن عاصم القيسي قاضي الجماعة، ص610 المجلد الرابع، مطبوع مع كشف الظنون وهدية العارفين ولعله المقصود.

(1) موقع http: www.tatuoanholit.com. وترجمة الشيخ حسن السيناوني، المصدر السابق، ص4-5.

ولكن باستقراء العبارات من مقدمة الكتاب يتضح وجود بعض الفروق، منها أن الإمام السبكي كان تأليفه نظما لكتاب جمع الجوامع، أما كتاب الشيخ حسن السيناوني فهو يضم كتاب جمع الجوامع وشروحه المنثورة والمنظومة، ذلك ما توحي به عبارات المقدمة، وهناك فرق آخر، وهو أن نظم السبكي في الأصول وفقا للمذهب الشافعي، أما كتاب السيناوني فيضم النصوص المؤلفة في الأصول من علماء مذهب مالك إضافة إلى المذهب الشافعي، وقد أشار في المقدمة إلى أنه جمع زهاء مائة مصنف من المصنفات في علم الأصول، ومن هنا كان مبتكرا في طريقة التأليف.

ثالثاً: كتاب منح الفتاح في فتح أبواب تلخيص المفتاح، وهذا الكتاب في علوم البلاغة، وكتاب تلخيص المفتاح في المعاني والبيان من مؤلفات الشيخ الإمام جلال الدين محمد بن عبد الرحمن القزويني الشافعي، المعروف بخطيب دمشق[1] وهو تلخيص لكتاب مفتاح العلوم للعلامة سراج الدين أبي يعقوب يوسف بن أبي بكر السكاكي المتوفى سنة 626هـ[2] ولكي نعرف مقدار ومكانة تأليف الشيخ حسن السيناوني نلقي نظرة على كتاب مفتاح العلوم، وكتاب تلخيص المفتاح الذي ألف عليه كتابه المذكور.

1 - كتاب مفتاح العلوم للسكاكي، ومما جاء في أوله قول المؤلف: فإن نوع الأدب نوع يتفاوت كثرة شعب، وقلة وصعوبة فنون وسهولة، وقد ضمنت كتابي هذا من أنواع الأدب دون نوع اللغة ما رأيته لابد منه، فأودعته علم الصرف بتمامه، وأنه لا يتم إلا بعلم الاشتقاق والنحو بتمامه، وتمامه بعلمي المعاني والبيان... وجعلته ثلاثة أقسام، الأول في علم الصرف، والثاني في علم

---

(1) ولد بالموصل وقدم دمشق ومصر، وصار قاضيا بالشام، توفي سنة 739 هـ هدية العارفين، ص150/ 6.

(2) ولد سنة 555هـ/ 1169م في خوارزم، وتوفي في سنة 626هـ/ 1229م، **تاريخ الأدب العربي لكارل بروكلمان**، ص250 القسم الثالث 5-6 نشر المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1993م، القاهرة، **معجم المؤلفين**، لرضا كحالة، ص282/ 13.

النحو، والثالث في علمي المعاني والبيان، وأورد الكلام في تكملة علم المعاني في فصلين، الأول في ذكر الحد، والثاني في الاستدلال وفيه علم العروض، وقد تناول العلماء هذا الكتاب بالشرح والتلخيص والاختصار والنظم، كما وقعت الإشادة به من بعض العلماء، ومما قيل فيه:-

يا من يريد من العلوم مرامه فافهم بجدك نسخة المفتاح

ليس الوصول إلى المرام مقفلا إلا بإقبال على المفتاح

فاصرف عنانك عن مطالب غيره وأسأل له فتحا من الفتاح[1]

2 - كتاب تلخيص المفتاح في المعاني والبيان، للقزويني، وهو متن مشهور قال عنه حاجي خليفة: إن القسم الثالث من مفتاح العلوم أعظم ما صنف في علم البلاغة نفعا، ولكن كان غير مصون عن الحشو والتطويل، فصنف هذا التلخيص متضمنا ما فيه من القواعد، ورتب ترتيبا أقرب تناولا من ترتيبه، وأضاف إلى ذلك فوائد من عنده، وهو على مقدمة وثلاثة فنون، الفن الأول: علم المعاني وفيه ثمانية أبواب، الأول: أحوال الإسناد، الثاني: أحوال المسند إليه، الثالث: أحوال المسند، الرابع: أحوال متعلقات الفعل، الخامس: القصر، السادس الإنشاء، السابع: الفصل والوصل، الثامن: الإيجاز والإطناب، والمساواة، أما الباب الثاني فهو في علم البيان، وفيه أقسام التشبيه والاستعارة والكناية، والثالث علم البديع[2].

ويبدو أن القسم الثالث من كتاب مفتاح العلوم للسكاكي الذي تناول فيه علم المعاني والبيان، قد نال اهتمام عدد كبير من العلماء فقد ذكر بروكلمان عددا من الشروح على الجزء الثالث بلغت ثمانية شروح، وعلى هذه الشروح

(1) قام بروكلمان بحصر مؤلفات عديدة في شروح ومختصرات ومنظومات كتاب **مفتاح العلوم، في تاريخ الأدب العربي**، القسم الثالث 5-6، ص250-269 كما وردت في **كشف الظنون**، لحاجي خليفة، ص1762 - 1768/ 2.

(2) **كشف الظنون**، ص473/ 1.

تعليقات لعدد من العلماء، إضافة إلى عدد كبير من المختصرات لكتاب المفتاح بأجزائه أو أقسامه الثلاثة، علاوة على مختصرات للجزء الثالث منه[1] أما كتاب تلخيص المفتاح الذي ألف عليه الشيخ حسن السيناوني فعليه شروح كثيرة عددها حاجي خليفة في كشف الظنون، أولها شرح المؤلف نفسه وسماه الإيضاح، وعلى هذه الشروح مختصرات ومنظومات كثيرة، كما أوردها بروكلمان وذكر أماكن وجود مخطوطاتها[2] وهذا ما يدل على أهمية كتاب تلخيص المفتاح.

لم أقف على كتاب الشيخ حسن السيناوني منح الفتاح في فتح أبواب المفتاح ولكن من استعراض كتاب الأصل الذي اعتمده وأصله الأول مفتاح العلوم يتضح لنا أهمية الكتاب في علم البلاغة، وأرجح أن السيناوني قد أضاف إلى الأصل الجديد المفيد، ذلك ما يدل عليه عنوان الكتاب، ولعله وضع شرحا أو طرقا تساعد الطالب والباحث في فهم أبواب كتاب تلخيص المفتاح، أو استخلاص معانٍ تفيد في فهم مباحثه، وربما يقف القارئ عليه مستقبلا فيستخلص ما أضافه هذا العالم الليبي من جديد عليه، طبع الكتاب في مطبعة النهضة بتونس سنة 1933م وهو يتكون من جزء واحد، يضم 218 صفحة، 26 سم، موجود بالمكتبة الوطنية بتونس تحت رقم: A.B-2176[3].

إجازة الكتاب من اللجنة العلمية:

إجازة النظارة العلمية بالجامع الأعظم، دام الله عمرانه آمين، الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد إمام المرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وكل من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد فقد نظرنا الشرح المسمى:

---

(1) **تاريخ الأدب العربي**، لكارل بروكلمان، المصدر السابق، ص250-268/ القسم الثالث، 5-6.

(2) **كشف الظنون**، المصدر السابق، ص473 - 479/ 1.

(3) موقع المكتبة الوطنية بتونس.

بمنح الفتاح في فتح أبواب تلخيص المفتاح

للعالم الزكي الشيخ حسن السيناوني، المدرس من الطبقة الأولى في علم القراءات، فإذا هو شرح مفيد، يسهل طرق التحصيل للمستفيد، ولذلك أجزنا نشره وطبعه، ونشكر لمؤلفه سعيه، والله ولي الإعانة للجميع والسلام.

وكتب بالنظارة العلمية بجامع الزيتونة الأعظم، أدام الله عمرانه في شوال سنة 1349هـ، تسعة وأربعين وثلاثمائة وألف، مارس 1931م[1].

أحمد بيرم، محمد العزيز جعيط، محمد الطيب بيرم، صالح المالقي.

رابعاً: كتاب مواهب الجليل في تطبيق ما جرى به القضاء والعمل على معاملات مختصر الفتوى لخليل، ذكر الدكتور علي كريدغ في ترجمة مؤلفه أن الكتاب مخطوط كتب بخط مغربي واضح، وعليه تعليقات بهوامشه، وأن مقاس صفحاته 18×24 وكل صفحة بها 24 سطرا، وبكل سطر 11 كلمة، ولم يذكر عدد لوحاته[2] ولكن شبكة المعلومات الدولية كشفت عنه، فورد بها أن الكتاب قد ألف سنة 1349هـ/ 1930م، وأنه يتكون من مجلدين، ويتكون من 266 صفحة، وطبع في تونس بالمطبعة الفنية في التاريخ المذكور[3].

تعود أهمية هذا الكتاب إلى أهمية الأصل الذي جعله المؤلف موضوعا لبحثه فهو مختصر الشيخ خليل بن إسحاق الجندي (ت 1374-776)، الذي وضعه اختصارا لكتاب تهذيب البرادعي للمدونة، يقول الشيخ الطاهر الزاوي عن هذا الكتاب: «ولقد وضع الله تعالى القبول على مختصره وتوضيحه منذ زمن إلى الآن فعكف الناس عليهما شرقا وغربا»[4] والمقصود بالتوضيح هو شرح

---

(1) ترجمة الشيخ حسن السيناوني، المصدر السابق، ص5.

(2) ترجمة الشيخ حسن السيناوني، المصدر السابق، ص5-6.

(3) CCCC.WEBDB. SEARCH. RESUTR.

(4) **مختصر خليل في فقه إمام دار الهجرة**، الإمام مالك بن أنس رضي الله عنه، للعلامة الشيخ خليل بن إسحاق المالكي، صححه وعلق عليه الشيخ الطاهر أحمد الزاوي، دار المدار الإسلامي، طرابلس، ليبيا، الطبعة الأولى، مايو 2004م، ص5.

الشيخ خليل لمختصر ابن الحاجب المسمى بالتوضيح، وقد تلقف العلماء المختصر فوضعوا عليه شروحا عديدة، منها كتاب مواهب الجليل في شرح مختصر خليل يعتبر من أجل الشروح التي كتبها العلماء على هذا المختصر، من مؤلفات الإمام الجليل الشيخ محمد بن محمد بن عبد الرحمن الحطاب (902 - 954هـ) وهو من أصل ليبي فوالده الشيخ محمد بن عبد الرحمن الحطاب دفين تاجوراء وقبره معروف، يقول أحمد بابا التنبكتي عن هذا الكتاب: لم يؤلف على خليل مثله في الجمع والتحصيل بالنسبة لأوائله والحج منه، استدرك فيه أشياء على خليل وشراحه، وابن عرفة، وشراحه وابن الحاجب وغيرهم[1] وقد طبع هذا الكتاب عدة مرات ويقع في مجلدات.

لم أقف على كتاب السيناوني المذكور مطبوعا أو مخطوطا، ويبدو من خلال عنوانه أنه قد تضمن عدة مسائل أو نوازل وقعت، وتم تطبيق الأحكام عليها وفق ما ورد في مختصر خليل، أي أنه فقه تطبيقي نوازلي يساعد في فهم مسائل المختصر التي وقعت بها الأحكام أو الفتاوى، وهي مقصورة على المعاملات فقط دون العبادات، وهذه المسائل هي التي ترفع المنازعات بشأنها للقضاء، واستلهاما من العنوان يمكن القول إن المسائل أو النوازل التي وردت بالكتاب قد تم الفصل فيها استنادا إلى ما ورد من أحكام في مختصر الشيخ خليل، أو ما جرى به العمل وهو أصل في المذهب المالكي انبثق عن أصل الإمام مالك، وأعني به عمل أهل المدينة[2] وهذا الرأي يعتبر مبدئيا لحين الوقوف على الكتاب مستقبلا بإذن الله تعالى.

خامساً: كتاب إنارة السالك على إيضاح الألفية المرصع بكافية ابن مالك،

---

(1) **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، لأحمد بابا التنبكتي، إشراف وتقديم عبد الحميد الهرامة، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ليبيا، الطبعة الأولى 1989م، ص593.

(2) **أصول المذهب المالكي وعلاقتها بتحديث المجتمع الإسلامي، عمل أهل المدينة نموذجا**، د. جمعة محمود الزريقي، مجلة كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس ليبيا، العدد 24، 2007م، ص93 - 117.

ذكر الدكتور علي كريدغ أنه اطلع على هذا الكتاب مخطوطا، وهو يتكون من 375 لوحة، يوجد بمكتبة الأستاذ محمد بن أحمد التونسي أحد أقرباء الشيخ حسن السيناوي، وقد أقيمت حول الكتاب دراسة أكاديمية موازنة بينه وبين شرح الأشموني، نوقشت في جامعة الزاوية، وكانت بعنوان: موازنة بين شرحي الأشموني والسيناوي لألفية ابن مالك، قام بها الباحث الأستاذ موسى محمد زنين[1].

المبحث الثاني: كتاب الكواكب الدرية في إعراب الشاطبية

المطلب الأول: التعريف بالكتاب

إن هذا الكتاب هو مدار البحث، لذلك رأيت أن أفرد له مبحثا خاصا لكي نستوفي الكلام حوله، فنبدأ أولا بالتعريف به، ثم بالكتاب الأصلي الذي قام بإعرابه وهو نظم الشاطبية، ثم نحاول استعراض القيمة العلمية لمؤلفه العلامة الشيخ حسن السيناوي.

قد يكون هذا الكتاب من أول مؤلفاته حيث انتهى من تأليفه في اليوم السابع من ذي القعدة الحرام سنة 1322هـ (توافق 14/ 01/ 1905م)، قدم له مؤلفه بما يلي: وبعد؛ فيقول العبد الفقير إلى رحمة ربه الغني؛ حسن بن عمر بن عبد الله بن عمر السيناوي، غفر الله له ذنوبه، وستر في الدارين عيوبه: إني حين كنت بالديار التونسية بجامعها الأعظم، ومنارها الأفخم، جامع الزيتونة عمره الله بدوام ذكره، التمس مني بعض الإخوان من الطلبة بالجامع المذكور، أجارني الله وإياهم من هول البعث والنشور، أن آتيهم بمعرب لألفاظ متن الشاطبية، مبينا لمعانيها اللغوية، عند تقدير الله بإيابي إليهم من السفر، وقضاء المآرب والوطر[2].

(1) ترجمة الشيخ حسن السيناوي، المصدر السابق، ص6.

(2) هذا يؤكد أنه كان يسافر من تونس إلى وطنه الأصلي سيناون.

يشير أيضاً إلى إلحاح طلبة العلم عليه في تأليف الكتاب فقال: فألحوا على الفقير المرة بعد المرة، والكرة بعد الكرة، فاستعنت على ما رغبوا بعون المولى الكريم، واعتمدت على فضله، إنه ذو فضل عظيم، وسميته بـ[الكواكب الدرية في إعراب الشاطبية] وكثيرا ما أشير بضمير الغيبة عند تطبيق بعض قواعد الإعراب للعلامة جمال الدين سيدي محمد بن مالك، مستدلا بنظم جوهر لفظه في الخلاصة، لكونه اقتضى غنى بلا خصاصة، وفي بعض الأحيان استشهد بشاهد ظاهر، كي تقر به عين المتأمل الناظر(1).

وفاء لمؤلف الشاطبية التي تصدى الشيخ حسن السيناوني لإعرابها، قام بترجمة ناظمها العالم الجليل أبي القاسم بن فيرة بن خلف الشاطبي، ذاكرا نبذة عن مولده ووفاته وحياته وبعض تصانيفه، وما قيل فيه من قصائد وتقاريظ فأورد نتفا منها على سبيل المثال، وأوائل بعض القصائد التي أشادت بنظم الشاطبية ومكانتها في علم القراءات، كل ذلك قبل أن يشرع في إعراب النظم المسمى حرز الأماني ووجه التهاني في القراءات السبع، والمعروف اختصارا بالشاطبية، وبدأ إعرابه من أول بيت فيه إلى آخر بيت، لقد مضى وقت بين تأليفه وإجازة العلماء بطبعه ونشره، جاءت على النحو التالي:

إجازة الكتاب من اللجنة العلمية:

الحمد لله الذي وسع كل شيء علما، والصلاة والسلام على سيدنا محمد المعصوم من الخطأ إفتاء وحكما، وعلى آله وأصحابه الذين رزقوا في كتابه العزيز ذوقا وفهما.

وبعد، فقد اطلعت النظارة العلمية على هذا الشرح الموسوم بالكواكب الدرية في إعراب الشاطبية، فإذا هو شرح كساه مؤلفه من إعراب وتراكيب

(1) **الكواكب الدرية في إعراب الشاطبية**، للعلامة الشيخ حسن السيناوني، نشر دار ابن حزم، بيروت لبنان، ط: أولى، 1425 هـ/ 2004م، ص7 - 8.

النظم أبهج حلة، وجلاه على منصة الأفهام مرصعا بجواهر الشواهد والأدلة، فسهل للمستفيد تصور معانيه، وهصر أفنانه لمجتنيه، وأروى الظمآن من عذب زلاله، فترى الودق يخرج من خلاله، مع الإلماع لما احتوى عليه النظم من المحسنات البديعية ولطائف النكات البلاغية، فشكر الله سعي مؤلفه العالم المتفنن الأبرع الأروع الشيخ المتطوع السيد حسن بن عمر السيناوني الغدامسي.

ولهذا فقد أجزنا نشره والانتفاع بفوائده، والاستعانة به على فهم ألفاظ النظم ومحاسن مقاصده، والله المسؤول أن يجعله من المصنفات التي لا يخبو سراجها ولا ينقطع من أندية المعارف رواجها، بمنه ويمنه.

وكتب في 9 جمادى الآخرة من عام 1326هـ ستة وعشرون وثلاثمائة وألف (توافق 09/ 07/ 1908م).

محمود بن الخوجة، أحمد الشريف، محمود بن محمود، محمد القصار.

المطلب الثاني: تقريظ بعض العلماء للكتاب

ذيل الكتاب بتقريظ للعالم الجليل الشيخ صالح الشريف[1] وهو أحد المدرسين من الرتبة الأولى بالجامع الأعظم جامع الزيتونة بتونس، وكان ذلك عام ثلاثة وعشرين وثلاثمائة وألف، ومما جاء فيه:-

وبعد، فقد سرحت الطرف في رياض هذا الكتاب تأليف ابننا العلامة النحرير المتفنن، التقي النقي، الشيخ السيد حسن بن عمر بن عبد الله

(1) ولد الشيخ صالح الشريف في حدود سنة 1285هـ بتونس، ودرس على علمائها بجامع الزيتونة، وتدرج في العلم حتى وصل إلى أستاذ من المرتبة الأولى سنة 1311هـ 1894م، ثم شارك في الجهاد ضد فرنسا وضد إيطاليا حيث كان من ضمن المجاهدين في طرابلس ودخل إليها من برقة، كما شارك في عدة معارك سياسية وطنية في الوطن العربي، كانت وفاته بسويسرا سنة 1338هـ/ 1920م، وحمل جثمانه إلى تونس ودفن بالجلاز، **شجرة النور**، لمحمد مخلوف، ص435/ 1 وكتاب **الشيخان المجاهدان صالح الشريف وإسماعيل الصفائحي دراسة ونشر أحمد العباسي**، الطبعة الأولى، 1407هـ 1987م طرابلس.

السيناوني، المتضمن إعراب متن الشاطبية وبيان معانيها اللغوية، المسمى بالكواكب الدرية فألفيته اسما طابق مسماه، قد قام بما التزمه صاحبه أحسن قيام مع تمام التثبت في الاستشهاد والتنزيل، وحسن السبك والإفادة في بابه، **إذ قد خدم المتن المذكور أتم خدمة لم يسبق إليها فيما علمت،** بحيث لما ضم لشرح من شروحه كان منه منزلة سواد العين من بياضها، فجزى الله مؤلفه خيرا، وأكثر من أمثاله في المسلمين وجعل النفع فيه وفي عقبه إلى قيام الساعة[1].

أما التقريظ الثاني فهو للشيخ صالح المالقي، وهو من أساتذة جامع الزيتونة أيضا، ومن الذين أجازوا بعض كتبه حيث كان عضوا في اللجنة العلمية التي أجازت كتاب الشيخ حسن السيناوني الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع، وكان تقريظه في ذي الحجة الحرام عام 1332هـ، ومما جاء فيه:-

«.... فيا له من تأليف فذ في بابه، وإمام في محرابه، لم يسبق فيما نعلم إليه **ولم نر من نحا نحوه فيما وقفنا عليه، إذ لم تتوجه عناية من تقدم إلى تأليف معرب لذلك الكتاب،** مع تأكد الحاجة إليه ممن يروم معاناته من الطلاب، ولقد سرحنا طرفنا في زاهر رياضه، وكرعنا من صافي موارده وعذب حياضه، فألفيناه موفيا بالغرض المقصود، عذب مشربه في الصدور والورود، يشهد لمؤلفه الفاضل بطول الباع، ومزيد الاطلاع، جزاه الله على ذلك جزاء موفورا وجعل صنعه متقبلا مشكورا...»[2].

نشر الكتاب أول مرة في تونس، طبعة قديمة في جزأين الأول في علم الأصول، والثاني في الباقي[3] بتاريخ 9 جمادى الثانية من عام 1326هـ الموافق

(1) **الكواكب الدرية**، المصدر السابق، ص594.

(2) من طلبة الشيخ محمد بن عثمان النجار من كبار علماء الزيتونة في عصره والشيخ سالم بن عمر بو حاجب من علماء الزيتونة، **شجرة النور الزكية**، المصدر السابق، ص422/ 1، 426/ 1.

(3) قراءة الإمام نافع عند المغاربة، المصدر السابق، الجزء الثاني، ص213.

1907م[1] والصحيح أنها توافق 09/ 07/ 1908م، وقامت دار ابن حزم في بيروت لبنان بإعادة نشره في طبعة مجلدة تتكون من 600 صفحة دون ذكر لمن قام بمراجعتها، مع خلوها من ترجمة مؤلفها مطلقا، سوى وضع اسمه على الغلاف وفقا لما يلي: من تأليف العالم النحرير العلامة الشهير الشيخ سيدي حسن بن الحاج عمر السيناوني، المدرس من الطبقة العليا في علوم القراءات بالجامع الأعظم، جامع الزيتونة، أدام الله عمرانه، وهذا الذي دعاني إلى إجراء هذه الدراسة وتقديمها للقراء والباحثين للتعريف به.

المطلب الثالث: القيمة العلمية للكتاب

لكي نقف على القيمة العلمية لكتاب الكواكب الدرية في إعراب الشاطبية يجب أن نستعرض بعض المعلومات حول نظم الشاطبية نفسه، فنلقي نظرة عليه وعلى مؤلفه، على النحو الموالي:-

أولاً: مؤلف الشاطبية:

هو أبو محمد القاسم بن فيره بن أبي القاسم خلف بن أحمد الرعيني الشاطبي الضرير، المقرئ، كان عالما بكتاب الله تعالى قراءة وتفسيرا، وبحديث رسول الله ﷺ، مبرزا فيه، كانت ولادته في آخر سنة ثمان وثلاثين وخمسمائة بالأندلس ببلدته شاطبة، درس على شيوخ عصره ونال قسطا وافرا من العلوم، ثم رحل إلى مصر عام 572هـ وتصدر بمدرسة القاضي الفاضل لإقراء القرآن الكريم وقراءاته والنحو واللغة، له عدة مؤلفات، كان موصوفا بالزهد والعبادة والانقطاع، وكان يجتنب فضول الكلام، لا ينطق في سائر أوقاته إلا بما تدعو إليه الضرورة، ولا يجلس للإقراء إلا على طهارة وفي هيئة حسنة وتخشع واستكانة، توفي بمصر يوم الأحد 28 جمادى الآخرة 590هـ ودفن بالقرافة الصغرى[2].

---

(1) ترجمة الشيخ حسن السيناوني، المصدر السابق، ص3.
(2) تراجع ترجمته في **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، لأبي العباس أحمد بن محمد =

ترك آثارا علمية عديدة، من غير نظم الشاطبية، منها: عقيلة أتراب القصائد في أسنى المقاصد، وهي منظومة رائية لكتاب المقنع للداني، وتفسير للقرآن الكريم، والرسالة القدسية، ونظيمة الزهر في أعداد آيات القرآن الشريف واختلاف أهل الأمصار فيها، وكتاب الموافقات في فلسفة الفقه، ورسالة في قراءة عثمان، ورسالة في إعجاز القرآن، وطبقات المفسرين، وطبقات القراء وأغلب منظوماته عليها شروح وتفاسير عديدة[1] وله أيضاً نظم قصيدة دالية في خمسمائة بيت من حفظها أحاط علما بكتاب التمهيد لابن عبد البر وغيرها[2].

ثانياً: نظم حرز الأماني ووجه التهاني:

هذا هو الاسم الحقيقي لمنظومة الشاطبية، كما يطلق عليها أيضاً اللامية نسبة لرويّها، أو القصيدة، أو الشاطبية الكبرى تميزا لها عن قصيدته الرائية المسماة عقيلة أتراب القصائد في أسنى المقاصد، وتسمى أيضاً بالرائية والعقيلة أو الشاطبية الصغرى، لكن الاسم الذي اشتهر عند العلماء وطلبة العلم هو الشاطبية نسبة للمؤلف، اعتمد الشاطبي في هذا النظم على ما دوّنه الإمام أبو عمرو الداني الذي بلغ الغاية في علم القراءات، وألف في ذلك عدة كتب منها كتاب التيسير، وإلى ذلك يشير ابن خلدون حين قال: «فعمد - أي الشاطبي- إلى تهذيب ما دوّنه أبو عمرو وتلخيصه، فنظم ذلك كله في قصيدة لغز فيها

= ابن خلكان (ت681 هـ، تحقيق د. يوسف علي طويل، د. مريم قاسم طويل دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1419هـ/ 1998م، ترجمة رقم 537، ص498-501/ 3، **طبقات المفسرين**، تصنيف الحافظ شمس الدين محمد بن علي الداوودي (945هـ) دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان الطبعة الأولى، 1403هـ/ 1983م، ص ترجمة رقم 413، 43-46 المجلد الثاني **هدية العارفين، من كشف الظنون**، لإسماعيل باشا البغدادي، ص828/ 5، **تاريخ الأدب العربي** لكارل بروكلمان، أشرف على الترجمة أ.د. محمود فهمي حجازي القسم الرابع 7-8، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993، ترجمة رقم 12، ص184-192.

(1) تاريخ الأدب العربي، المصدر السابق، ص184-192/ القسم الرابع.

(2) **طبقات المفسرين**، للداوودي، المصدر السابق، ص44/ 2. **قراءة الإمام نافع عند المغاربة**، المصدر السابق، ص119/ 2.

أسماء القراء بحروف (أ ب ج د) ترتيبا أحكمه ليتيسر عليه ما قصده من الاختصار وليكون أسهل للحفظ، لأجل نظمها، فاستوعب فيها الفن استيعابا حسنا، وعنى الناس بحفظها وتلقينها للولدان المتعلمين، وجرى العمل على ذلك في أمصار المغرب والأندلس»[1].

إن قصيدة الشاطبية تعتبر من أهم الأعمال العلمية للشاطبي، وهي المقدمة في علم القراءات، وقد حازت الصدارة في هذا الميدان، إذ لم يظهر قبلها ولا بعدها ما يعادلها في هذا الميدان، ولعلها أضفت شهرة كبيرة على مؤلفها حتى إن اسمها يتداول باسمه بدلا من الاسم الحقيقي (حرز الأماني ووجه التهاني) الذي أطلقه عليها، يضاف إلى أهمية موضوعها حسن سبكها وبراعة نظمها ذلك ما جعل لها قيمة تعليمية كبيرة في هذا المجال، لذلك انكب عليها العلماء والفقهاء تدريسا وتأليفا بشتى أنواع المصنفات، شرحا واختصارا وتتمات وتكملة، نظما ونثرا، فقد حظيت باهتمام بالغ ربما فاق غيرها من التآليف في هذا الفن[2].

يقول ابن خلكان في ترجمة الشاطبي: هو صاحب القصيدة التي سماها حرز الأماني ووجه التهاني في القراءات، وعدتها ثلاثة وسبعون ومئة وألف بيت، ولقد أبدع فيها كل الإبداع، وهي عمدة قراء هذا الزمان في نقلهم، فقلّ من يشتغل بالقراءات إلا ويُقدم على حفظها ومعرفتها، وهي مشتملة على رموز عجيبة وإشارات خفية لطيفة، وما أظنه سبق إلى أسلوبها، وقد روي أنه كان يقول: لا يقرأ أحد قصيدتي هذه إلا وينفعه الله، عز وجل، بها؛ لأني نظمتها لله تعالى مخلصا في ذلك[3]. أما كارل بروكلمان فيصفها بقوله: هو نظم لكتاب

(1) **مقدمة ابن خلدون**، نسخة معتمدة على طبعة لجنة البيان العربي بتحقيق د. على عبد الواحد وافي، نشر دار الشعب، القاهرة، د، ت، ص402-403.

(2) **قراءة الإمام نافع عند المغاربة**، المصدر السابق، ص141/ 2، الشاطبية وشروحها، أ. أنيسة الغازي، **مجلة دار الحديث الحسينية**، العدد السابع، ص229 - 237، الرباط، المغرب، 1409-1989.

(3) **وفيات الأعيان**، المصدر السابق، المجلد الثالث، ص499.

التيسير كتب في لغة صعبة لا تكاد تفهم إلا بمعرفة دلالات الحروف المكتوبة بلون مغاير، وتشمل هذه المنظومة ما ورد في التفسير، ولم يشتهر هذا العمل إلا بسبب الترتيب الفريد المتبع في تأليفه، وبسبب الاتجاه إلى الإيجاز ما أمكن، وبذلك يسهل حفظ هذه الأبيات المنظومة، وخلافا لذلك، فإن العمل لا يقدم للعلم جديدا ويكشف عن غموضه[1].

إن ما قاله بروكلمان في نهاية كلامه لا أساس له من الصحة، فهو نابع من أن القصيدة خاصة بقراءات القرآن الكريم، وتساعد في حفظ هذه القراءات والإلمام بها، وذلك ما يدلل على تواترها وصحة سندها، ومن ثم فإن موقفه من القصيدة هو نفس موقف المستشرقين من القرآن الكريم، وهو التشكيك فيه وفي نزوله وجمعه وترتيبه، لذلك لا يستغرب منه هذا القول، وما تعارف عليه العلماء أن نظم المادة العلمية لتسهيل حفظها هو من أقسام العلوم، من هنا لا يعتد بقوله هذا، وليس أدل على فائدتها من عناية العلماء بها وقيامهم بشرحها واختصارها ونظمها، ومعارضتها، إلى غير ذلك من المصنفات التي وضعت عليها، فإذا لم يكن فيها الجديد، فما هي قيمة تلك المؤلفات؟

ثالثاً: جهود العلماء على الشاطبية:

سبق القول إن قصيدة الشاطبية نالت من العلماء اهتماما كبيرا فقد أُلِّف في شرحها، واختصارها، ونظمها، ومعارضتها، والتأليف عليها، ودراسات مقارنة لها، ما يصعب حصره من المؤلفات، وعدد أحد الباحثين من تلك المؤلفات ما يربو عن ستة وثمانين ومئة كتاب (186)، منها ما حقق، وبعضها مخطوط، تم وضعها ابتداء من زمن مؤلفها حتى الوقت الحاضر، وهذا ما يدل على أهمية قصيدة الشاطبية[2] ويذكر بعض الباحثين أن أول من شرح القصيدة هو العالم الجليل علي بن محمد السخاوي تلميذ الإمام الشاطبي، وعنوان شرحه

---

(1) **تاريخ الأدب العربي**، المصدر السابق، القسم الرابع، 7 - 8، ص185.

(2) **قراءة الإمام نافع عند المغاربة**، المصدر السابق، ص181/ 2.

فتح الوصيد في شرح القصيد[1]، ثم توالت شروحها والتأليف عليها إلى العدد المنوه عنه سابقا وربما أكثر من ذلك[2].

ذلك فيما يتعلق بالتأليف عموما حول قصيدة الشاطبية، أما إعراب القصيدة فقد سبقت الإشارة إلى تقريظ العالمين الجليلين الشيخ صالح الشريف، والشيخ صالح المالقي، المدرسين من الطبقة العليا بجامعة الزيتونة في عصر المؤلف وما ورد فيه من التصريح بأن كتاب إعراب الشاطبية الذي ألفه العالم الجليل الشيخ حسن السيناوني **غير مسبوق في التأليف**، وهذه الشهادة رغم أنها صادرة عن شخصين لهما مكانة علمية لا يتطرق الشك فيها، إلا أن البحث العلمي يقتضي استقصاء المصادر العلمية التاريخية لعلنا نجد فيها كتابات تطرقت إلى هذا الموضوع، لذا قمت باستعراض ما توفر لدي من مصادر ومراجع حول هذا الموضوع، وفيما يلي نتيجة البحث:-

1 - **شرح الشاطبية وهو بعنوان: اللآليء الفريدة في شرح القصيدة**، لأبي عبد الله محمد بن الحسن بن يوسف الفاسي نزيل حلب بالشام (ت656هـ) درس بفاس ثم انتقل إلى مصر، انتهت إليه رئاسة الإقراء في حلب، يقول الدكتور عبد الهادي حميتو مستعرضا منهج الفاسي في التأليف: يقع هذا الشرح في مجلدين كبيرين، وطريقته أنه يحل معنى البيت، ثم يعرب بعض ما يشكل فيه، ثم يأخذ في النقول، وأكثرها من كتب الداني، وهو في الغالب لا يسميها، وإنما يقول قال الحافظ أبو عمرو...[3]. نلاحظ هنا أن الإعراب لقصيدة الشاطبية في

(1) هو علي بن محمد بن عبد الصمد السخاوي الشافعي، مقرئ، مجود، مفسر محدث، فقيه، ولد بمصر سنة 558هـ وتوفي في دمشق سنة 643هـ، له آثار علمية عديدة، **طبقات المفسرين**، للداوودي، ص429/ 1، **كشف الظنون**، ص647/ 1، و708-709/ 5، **معجم المؤلفين**، ص209/ 7.

(2) لمعرفة المؤلفات التي كتبت على الشاطبية؛ **تاريخ الأدب العربي**، لكارل بروكلمان، ص184-192، القسم الرابع 7-8. يراجع **كشف الظنون**، ص646-649/ 1، **وقراءة الإمام نافع عند المغاربة**، المصدر السابق، ص141-256/ 2.

(3) **قراءة الإمام نافع عند المغاربة**، المصدر السابق، ص185-186/ 2، **والشاطبية وشروحها**، المصدر السابق، ص235.

هذا الشرح اقتصر فيه مؤلفه على بعض ما يشكل فيه وليس إعرابا كاملا، وأنه جاء مع شرح القصيدة.

2 - **شرح الشاطبية المسمى: فرائد المعاني في شرح حرز الأماني ووجه التهاني** لأبي عبد الله محمد بن محمد بن داود الصنهاجي المعروف بابن آجروم النحوي المشهور (ت723هـ)، يقول الدكتور عبد الهادي حميتو إنه من أنفس الشروح ويقع في مجلدين متوسطين: «ثم تابع الحديث عن منهجه فقال: وشرع في بيان معاني أبيات القصيدة إلى نهايتها، وطريقته في ذلك أنه يعمد إلى حل معاني الأبيات ويستوفي إعرابها، ويذكر القراءة وتوجيهها من جهة العربية، ولا يتعرض لمسائل الخلاف بين الأئمة، كالداني ومكي وابن شريح والمهدوي وغيرهم إلا نادرا، كما أنه لا يكاد ينقل عنهم، ويكثر عنده النقل عن شيخه أبي عبد الله محمد بن القصاب[1]، في هذه الرواية يوجد ما يفيد أن ابن آجروم تعرض لإعراب أبيات الشاطبية مع الشرح، فهل كان ذلك على سبيل إعراب كل الأبيات، أو بعضها؟ الجواب يتطلب الاطلاع على الشرح وهو غير متوفر لدي الساعة.

3 - **شرح الشاطبية المسمى كنز المعاني في شرح حرز الأماني**، لأبي إسحاق إبراهيم بن عمر ابن إبراهيم برهان الدين الجعبري (ت 732هـ) قال عنه الدكتور حميتو: «هذا الشرح يعتبر أيسر شروحها وأوسعها مادة من حيث الغنى لا من حيث الحجم، ثم نقل عن المؤلف جزءا من مقدمته البليغة التي أشار فيها إلى أنه اعتمد على شروح العلماء السابقين، وانتهى المؤلف إلى القول: «فلما رأينا ازدحام خطابها، رفعنا لهم منيع نقابها، ثم استأثرت بمباحث وترتيب، ومآخذ وتهذيب، وتفريع معجز، في أسلوب موجز، ونقول جمة، تثير الهمة، إذا وقفت عليها، علمت أني لم أسبق إليها، ورتبت الكتاب في ثلاثة أنواع: الأول في اللغة والإعراب والبيان، والثاني في شرح معاني الكلام، والثالث في توجيه

(1) **قراءة الإمام نافع عند المغاربة**، المصدر السابق، ص194/ 2.

وجوه القراءات»[1] ونطرح نفس السؤال: هل شمل الإعراب كافة أبيات القصيدة أو بعضها؟، وهل كان هو الغالب على الشرح أو أن الشرح استأثر بجميع الكتاب؟ ذلك ما يتطلب الاطلاع عليه.

4 - **شرح الشاطبية المسمى العقد النضيد في شرح القصيد**، لشهاب الدين أحمد بن يوسف الحلبي المعروف بالسمين (ت 657هـ)لم يرد في الحصر الذي قام به الدكتور عبد الهادي حميتو[2] قال عنه حاجي خليفة: أوله الحمد لله الذي تفضل على العباد في المبدأ والمعاد..إلخ، ذكر فيه أن الحرز المذكور أحسن ما وضع في الفن، وأحسن شروحه شرحا الشيخين الفاسي وأبي شامة، غير أن كلا منهما أهمل ما عنى به الآخر، مع إهمالهما أشياء مهمة، فشرحه بما يوفي المقصود، واجتهد في بيان فك الرموز وإعراب الأبيات، وجعل الشين علامة لأبي شامة، والعين لأبي عبد الله الفاسي[3] يلاحظ أن هذا الشرح اعتمد على شرح الفاسي للشاطبية المنوه عنه فيما سبق، وما قيل عنه هناك يقال عن هذا الشرح هنا.

نخلص مما تقدم، وبعد استعراض ما وقفت عليه من معلومات حول شروح الشاطبية التي تضمنت ما يفيد إعراب أبياتها دون الوقوف عليها، أن ما قام به العلامة الشيخ حسن السيناوني يعتبر عملا فريدا في نوعه، فهو وإن كان مسبوقا بمن تناول الإعراب في شرحه للشاطبية، أو إن ما قاموا به من عمل علمي يماثل ما قام به السيناوني، إلا أنه بالقدر الكافي لتميز عمله يعتبر الوحيد الذي أفرد مؤلفا خاصا بإعراب الشاطبية، ومن هنا يكون غير مسبوق في عمله

(1) **قراءة الإمام نافع عند المغاربة**، المصدر السابق، ص197/ 2.

(2) ورد في الحصر الذي قامت به أ. أنيسة الغازي، **مجلة دار الحديث الحسنية**، المصدر السابق، رقم 13، ص236، أما الدكتور حميتو فقد أشار إلى شرح للشاطبية تحت رقم: 68، يسمى العقد النضيد في شرح القصيد، لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد الغساني الأندلسي، من علماء القرن العاشر، مخطوط، تاريخ نسخه 938 هـ، **قراءة الإمام نافع عند المغاربة**، المصدر السابق، ص298/ 2.

(3) **كشف الظنون**، المصدر السابق، ص648/ 2.

هذا ويصدق ما قيل عنه من قبل العالمين الجليلين الشيخين صالح الشريف وصالح المالقي في تقريظهما لكتاب الكواكب الدرية في إعراب الشاطبية.

المبحث الثالث: منهج المؤلف في الكتاب

المطلب الأول: مقدمة المؤلف

اعتمدتُ في بيان عمل العلامة الشيخ حسن السيناوني في الكتاب وتسليط بعض الأضواء عليه على الطبعة الحديثة التي نشرتها دار ابن حزم سنة 1425هـ/ 2004م، وهي فيما يبدو مأخوذة عن الأصل الذي طبع في تونس قديما، ولا توجد عليها ما يفيد أنها محققة، بل لا ذكر لمن قام بمراجعتها أو تصحيحها على الأصل رغم وجود تخريج لبعض الأحاديث النبوية وقعت الإشارة إليها في المتن وإشارات لغوية قليلة، وهي مفيدة دون شك، ومع ذلك توجد إشارة في ص 580 حيث وضع رقم [1] بجانب عنوان [باب خاتمة الشاطبية] جاء في هامشه «في الأصل غير موجودة، ووجدتها في بعض نسخ الشاطبية التي بين يدي، وإثباتها أولى من عدمه، وهي أليق بالسياق، والله أعلم» فهذه العبارة تدل على أن المصحح الذي لم يذكر اسمه في هذه الطبعة استعان بنسخ أخرى من متن الشاطبية لضبط النظم وحسنا فعل.

لم يرد في هذه الطبعة أي ترجمة للمؤلف على الإطلاق، فلم تقم دار النشر بالبحث عن معلومات عنه، واكتفت بذكر اسمه على الغلاف، رغم أن المؤلف رحمة الله عليه ترجم للشاطبي الناظم في مقدمة كتابه ترجمة وافية فقال:-

وأقدم قبل الشروع في المقصود للتبرك طرفا من سيرة الناظم رحمه الله تعالى ونفعنا به آمين، وأدخلنا ووالدينا ومحبينا الجنة بسلام آمين، فأقول واقفا على أبوابه، راجيا الدخول في جملة أحبابه، وما أحسن قول من قال:-

لي سادةٌ من عزهم أقدامهم فوق الجباه

إن لم أكن منهم فلي في حبهم عز وجاه

ثم سرد نبذة وافية من ترجمة الشاطبي وإشارة إلى مؤلفاته منها نظمه لقصيدة دالية لخص فيها كتاب التمهيد لابن عبد البر[1] وقصيدة عقيلة أتراب القصائد في مرسوم الخط، قال عند تمامها:-

تمت عقيلة أتراب القصائد في	**أسنى المقاصد للرسم الذي بهرا**
تسعون مع مائتين مع ثمانية	**أبياتها ينتظمن الدُّرَّ والدِّرَرَا**
وما لها غير عون الله فاخرة	**وحمده أبدا وشكره ذكرا**[2]

أشار بعد ذلك إلى نظم الشاطبية التي سيشرع في إعراب أبياته، فقال: هذا وواسطة عقد تصانيفه (أي الشاطبي) هذا القصيد الذي سار في الأمصار، وتلقاه بالقبول علماء الأعصار، واجتهدت الطلبة النجباء في حفظه بالليل والنهار لكمال الانتفاع به في جميع الأقطار، ثم نقل بعض أقوال العلماء حول هذا النظم منهم تلميذ الشاطبي أبو الحسن علي بن محمد السخاوي، والشيخ الملا علي ابن سلطان، والعلامة المحقق الشيخ علي النوري وغيرهم، ناقلا عنهم ما قالوه في قصيدة الشاطبية نثرا ونظما، ثم ذكر تاريخ وفاته ومكان دفنه، ومن أهم ما نقل عن الشاطبي أنه لما فرغ من تصنيفها طاف بها حول الكعبة الشريفة

(1) لم يشر أستاذنا الدكتور محمد المختار ولد أباه إلى هذه القصيدة في مقدمة كتابه خلاصة الأدلة من التجريد واختصار التمهيد، حيث قام بنظمه مع شرح النظم وهو كتاب مفيد جدا، ولعل هذه الدالية لم تكن متداولة في المدارس الإسلامية المعروفة بالمحاضر في البيئة الشنقيطية التي عاش فيها، **خلاصة الأدلة**، نشر وزارة الأوقاف بالمغرب، 1430 هـ/ 1999م.

(2) **الكواكب الدرية في إعراب الشاطبية**، المصدر السابق، ص9، والعقيلة هي النفيسة، والمرأة عقيلة الحي، أي أحسن نسائه وأكرمهن، وأتراب جمع ترب وترب: المثل في السن، يقال: هذه ترب هذه، أي مساوية لها في سنها، وهو من قوله تعالى: ﴿عُرُبًا أَتْرَابًا﴾ أي في سن واحدة، شرح تلخيص الفوائد وتقريب المتباعد، على عقيلة أتراب القصائد، لأبي البقاء علي بن عثمان بن محمد بن القاصح، راجعه وعلق عليه، فضيلة الأستاذ الشيخ عبد الفتاح القاضي المشرف الفني العام على معهد القراءات بالأزهر الشريف، ص100، شركة مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، الطبعة الأولى، 1368 هـ/ 1949م.

مرارا كثيرة وكلما جاء في أماكن الدعاء قال: اللهم فاطر السماوات والأرض، عالم الغيب والشهادة، رب هذا البيت العظيم، انفع بها كل من قرأها[1].

المطلب الثاني: منهج المؤلف في إعراب الأبيات:

شرع بعد ذلك في إعراب الأبيات، بداية من البيت الأول، على النحو التالي:-

بدأت ببسم الله في النظم أولا　　تبارك رحمانا رحيما وموئلا

بدأت فعل وفاعل، وُسكن آخر الفعل لاتصاله بضمير الرفع المتحرك، **وببسم** جار ومجرور متعلق به اسم مضاف، ولفظ الجلالة مضاف إليه، **وفي النظم** جار ومجرور، وأصلُه: جمع الأشياء على هيئة متناسبة، وغلب على الشعر متعلق ببدأت، **وأولا** ظرفه، فهو منصوب على الظرفية، منّون لقطعه عن الإضافة لفظا ومعنى، على نحو قول الشاعر في ما جرى على نسقه، وهو: قبل:-

فساغ ليَ الشَّرَابُ وكُنْتُ قَبْلاً　　أكادُ أغَصُّ بِالْماءِ الفُرَاتِ

أي بدأت بقولي بسم الله في أول نظمي.

وتبارك: فعل ماضٍ، وهو على زنة تفاعل، الدالة في الأصل على المشاركة كتخاصم زيد وعمر، وقد لا تدل عليها كما هنا، وكما في نحو تعاظم زيد، ومنه قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى جَعَلَ فِى ٱلسَّمَآءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَٰجًا وَقَمَرًا مُّنِيرًا﴾[2] وقول الشاعر:-

ولا عائدٌ ذاك الذي قد مضى لنا　　تباركت ما تَقْدِرْ يَقَعْ فَلَكَ الشُّكرُ

وفاعله ضمير عائد على لفظ الجلالة، **ورحمانا ورحيما: منصوبان على**

(1) **الكواكب الدرية في إعراب الشاطبية**، المصدر السابق، ص9-10.

(2) سورة الفرقان، الآية: 61.

التمييز مفسِّران للنّسبةِ، وموئلا: معطوف على رحمانا، أي: كثر خير الله من جهة كونه مفيضا على خلقه جلائل النعم ودقائقها، وملجأ إليهم.

ثم أتى بعد البسملة بالصلاة على محمد ﷺ؛ لأن الله قرن اسمه باسمه في قوله: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدۡ فَازَ فَوۡزًا عَظِيمًا﴾[1]، وللاقتداء بقوله: ﴿صَلُّواْ عَلَيۡهِ﴾[2] فقال:

وَثَنَّيْتُ صَلَّى اللهُ رَبِّي عَلَى الرِّضَى ... مُحَمَّدٍ الْمُهْدَى إِلَى النَّاسِ مُرْسَلَا

نضيف مثالاً آخر من إعرابه للشاطبية، وهو ما ورد في باب التكبير منها، البيتان: 1124 و1125، وهما:-

وَمَنْ شَغَلَ الْقُرْآنُ عَنْهُ لِسَانَهُ ... يَنَلْ خَيْرَ أَجْرِ الذَّاكِرِينَ مُكَمَّلَا

وَمَا أَفْضَلُ الْأَعْمَالِ إِلاَّ افْتِتَاحُهُ ... مَعَ الْخَتْمِ حِلاًّ وَارْتِحَالاً مُوَصَّلَا

قال في شرح البيت الثاني:-

ما نافية، وأفضلُ الأعمالِ بالإضافة: خبرٌ مقدّمٌ وجوبا لأداة الحصر بعده في المبتدأ لقوله:

وخبرَ المحصورِ قدّمْ أبدا ... كما لنا إلا اتّباعُ أحمدا[3]

وإلا: أداة حصر، وافتتاحه: مصدر مبتدأ مؤخر، والضمير للقرآن مضاف إليه ومع الختم، أي: ختم القرآن، ظرف مضاف متعلق بمحذوف صفة مقدر، أي افتتاحا كائنا مع الختم، أي مصاحبا له، وحِلًّا على حذف مضاف، حال القارئ المحذوف المقدر فاعلا للمصدر، وارتحالا: معطوفٌ عليه، ومُوَصَّلا:

(1) سورة الأحزاب، من الآية: 71.
(2) سورة الأحزاب، من الآية: 56.
(3) البيت من الألفية للعلامة محمد عبد الله بن مالك الأندلسي (ت 672 هـ) باب الابتداء، قام بمراجعتها وتصحيحها الشيخ محمد العربي الماجري المدرس من الطبقة العليا بجامع الزيتونة، نشر المكتبة الزيتونية بتونس، 1369هـ.

صفته، أي حال كونِ القارئ المفتتح المصاحب فتحه للقرآن اختتامه ذا حلّ وارتحال موصّل، سئل رسول الله ﷺ عن الحالّ المرتحل فقال: «الخاتم المفتتح»[1] يعني للقرآن، وأشار رضي الله عنه -بقوله- موصّلا إلى عدم الفصل بين الافتتاح والختم[2].

قصدت من إيراد المثالين السابقين من إعراب العلامة الشيخ حسن السيناوني للشاطبية بيان طريقته في الإعراب دون الخوض في تقييمه، أو نقده، إذ إن ذلك يحتاج إلى متخصص في هذا الفن، ولكني في مقام البحث والتأريخ لعلماء ليبيا أردت تسليط الضوء على هذا الكتاب وبيان منهج المؤلف، واستعراض طريقته في تأليف الكتاب، وبذلك نلاحظ أنه لم يقتصر على الإعراب، وإنما تناول في بعض الأحيان شرح النظم، وأنه استعان في الإعراب بشواهد من كتاب الله تعالى وحديث رسول الله ﷺ، وبالأبيات الشعرية، باعتبار أن الشعر ديوان العرب، وهو منهج مطلوب في إعراب ما يكتب من نصوص باللغة العربية.

المطلب الثالث: خاتمة الكتاب

ويمضي على هذا النهج في إعراب الأبيات كلمة كلمة، مسترشدا كما سبق القول - بالآيات القرآنية الكريمة، والأحاديث النبوية الشريفة، والشواهد الشعرية مع تفسير الألفاظ الغريبة في اللغة مستعينا بقواميس اللغة، على النحو الذي تناول فيه البيت الأخير من القصيدة، وهو رقم 1173، ونصه التالي:-

وَتُـبْدِي عَلَى أَصْحابِهِ نَفَحَاتِـهَا ... بِـغَـيْـرِ تَنَـاهٍ زَرْنَبًـا وَقَـرَنْـفُـلَا

(1) الحديث كما رواه الإمام الدارمي عن زرارة بن أبي أوفى أن النبي صلى الله عليه وسلم، سئل أي العمل أفضل، قال: «الحال المرتحل» قيل: وما الحال المرتحل؟ قال: «صاحب القرآن يضرب من أول القرآن إلى آخره ومن آخره إلى أوله كلما حل ارتحل» حديث رقم 3471، ص 315/ 2، طبعة دار الفكر بيروت، 1414هـ/ 1994م.

(2) **الكواكب الدرية في إعراب الشاطبية**، المصدر السابق، ص566.

فيقول: تبدي، أي: تظهر، مضارع، وفاعله ضمير الصلاة، وعلى أصحابه: جارٌ ومجرور متعلق به، والضمير مضاف إليه عائد على سيدنا محمد ﷺ، ونفحاتِها مفعول به، جمعُ نفحةٍ، قال عليه الصلاة والسلام: «اطلبوا الخير دهرَكم كلّه، وتعرّضُوا لنفحات الله، فإن لله نفحات من رحمته، يصيب بها من يشاء من عباده، وسلوا الله أن يستر روعاتكم»[1] اللهم استر روعاتنا آمين، والنفحة، قال في المصباح المنير: العطيّةُ، وبغير: جارٌ ومجرورٌ حالٌ من ضمير الصلاة، والباء للملابسة مضاف، وتناهٍ، أي: انقضاء، مضاف إليه، أي تظهر الصلاة على أصحاب النبي ﷺ عطاياها حالَ كون الصلاة ملتبسة بعدم الانقضاء، وزرنبا: حال ثان من ضمير الصلاة، لقوله:-

والحال قد يجيء ذا تعدد لمفرد فاعلم وغير مفرد[2]

والزّرْنَبُ على وزن جعفر، نوع من النبات طيّب الرائحة كرائحة الأُتْرُجِ ورقه كورق الطرفاء، وقيل: كورق الخلاف، ينبت بجبل لبنان، وفي حديث أم زرع «زوجي المَسُّ مَسُّ أَرْنَبٍ، والريحُ ريحُ زَرْنَبٍ»[3].

وقال الشاعر:-

وا بأبي أنتِ وفوكِ الأشنبُ كأنّمَا ذُرَّ عليه الزَرْنَبُ[4]

---

(1) رواه الإمام البيهقي في شعب الإيمان عن أنس بن مالك، حديث رقم 1121 وفي رواية أخرى «اطلبوا الخير دهركم كله» حديث رقم 1123، ص510/ الجزء الثاني، تحقيق الدمرداش محمد العدل، دار الفكر، 1424هـ/ 2004م، بيروت، لبنان.

(2) **ألفية ابن مالك**، المصدر السابق، باب الحال.

(3) رواه الإمام مسلم في صحيحه، عن عائشة رضي الله عنها، تحت عنوان حديث أم زرع، كتاب فضائل الصحابة، حديث رقم 3448، ص2896/ 4، طبعة دار الحديث، الطبعة الأولى، 1412 هـ/ 1991م، القاهرة.

(4) البيت مطابق لما ورد في لسان العرب المحيط للعلامة ابن منظور، المجلد الثالث، ص23، مادة (زرنب) ورواه ابن دريد في جمهرة اللغة على النحو التالي:

يا بأبي أنت وفوك الأشنب كأنما ذرّ عليه الزرنب

والزرنب: ضرب من الطيب، وقيل هو شجر طيب الريح، الجزء الأول، ص394/ 1 (ب ش ن).

وقرنفلا: معطوف عليه، وهو نبت معروف، أي حال كون الصلاة على الصحابة زرنبا وقرنفلا، أي: كالزّرنب والقرنفل في طيبِ الثّناءِ، فهو تشبيه بليغ كما مرّ آنفا في الصّلاة على النبي ﷺ، وتشبيهُ المؤلفِ الصلاةَ على الصحابة، رضي الله عنهم، بالزرنب والقرنفل المنحطّين عن درجة المسك والمندل المشبّهِ بهما الصلاةُ على النبي ﷺ للتنبيه على علوّ قدره ﷺ على أتباعه»[1].

ويختم كتابه بما هو خير، فينقل بعض أبيات مختارة من بردة المديح، وهي قصيدة الإمام أبي عبد الله محمد البوصيري في مدح رسول الله ﷺ، وهي:-

وانسب إلى ذاته ما شئتَ من شرفٍ	**وانسب إلى قدره ما شئت من عِظَمِ**
فإنّ فضلَ رسولِ الله ليس لهُ	**حَدٌّ فيُعْرِبُ عنه ناطقٌ بِفَمِ**
فَمَبْلَغُ العلمِ فيه أنّهُ بَشَرٌ	**وأنّه خيرُ خلقِ اللّهِ كُلِّهِمِ**
وكلُّ آيٍ أتى الرُّسْلُ الكِرَامُ بها	**فإنّما اتّصلت من نورهِ بِهِمِ**
فإنّهُ شمسُ فَضْلٍ هُمْ كَوَاكِبُهَا	**يُظْهِرْنَ أَنْوَارَهَا للنَّاسِ في الظُّلَمِ**[2]

اللهم إنّا نتوسّلُ إليك بجاهه العظيم عندك أن تجعلنا من المقبولين الفائزين وأن لا تردنا يا مولانا من أبواب جودك وكرمك مطرودين، ولا من خزائن رحمتك الواسعة خائبين، واغفر لي ولوالدي ولمشايخي ولإخواني وللمسلمين، برحمتك يا أرحم الراحمين، يا رب العالمين، آمين.

وهذا آخر ما يسره الله من الكلام على إعراب الشاطبية، وأضرع إليه سبحانه وتعالى أن يمنّ بإخلاص النية، ويجعله من الأعمال المقبولة المرضيّة، إنه عظيم كريم واهب العطيّة، اللهم اجعله عملا مبرورا، وسعيا مشكورا، وانفع به الطّلاب، وأرني وإياهم بركته في دار الرضى والثواب، واغفر لمن نظر إليه

(1) **الكواكب الدرية في إعراب الشاطبية**، المصدر السابق، ص591.

(2) **الكواكب الدرية في إعراب الشاطبية**، المصدر السابق، ص592.

بعين الرضى والقبول، ونجّني وإياه من كل هول، آمين.

فلله الشكر على ما أنعم، والمنّةُ والطّول على ما تفضّل به وتّم، بسم الله حسبي الله، توكلت على الله، اعتصمت بالله، فوّضت أمري إلى الله، ما شاء الله، لا قوة إلا بالله، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

وكان الفراغ منه في اليوم السابع من ذي القعدة الحرام، عام اثنين وعشرين وثلاثمائة وألف، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين[1].

إلى هنا ينتهي بي المطاف فيما كتبته حول هذا الكتاب القيم الذي سبق به مؤلفه العلامة الشيخ حسن السيناوني، إذ يعتبر أول من قام بإعراب منظومة الشاطبية وأفرد لها كتابا مستقلا، واستفرغ الوسع في تأليفه، وأودع فيه واسع علمه، وبذل نفيس عمره في كتابته حتى خرج بالصورة التي هي عليها، ومع ذلك فقد بقي هذا العالم الجليل مغمورا، فلا المصادر التونسية ترجمت له رغم أنه أقام بقية حياته في تونس، ولا المصادر الليبية أعطته حقه من التقدير والتشريف وبذلك يكون عمله خالصا لله تعالى، رحمه اللهُ رحمة واسعة، وجزاه الله كل خير على هذا التأليف المفيد، وأسكنه فسيح جناته مع الأنبياء والشهداء والصالحين، وحسن أولئك رفيقا، والحمد لله رب العالمين.

(1) **الكواكب الدرية في إعراب الشاطبية**، المصدر السابق، ص293.



أ.د. محمد عز الدين الغرياني*

أنجبت ليبيا عبر الزمان أفذاذا كانوا ملء السمع والبصر، يفتخر بهم القريب، ويعتز بهم البعيد، ومن هؤلاء الأفذاذ العلامة الشيخ (عبد الرحمن القلهود)، الذي اشتغل في مناصب عديدة، وتولى مراكز كثيرة، فكان الوزير، وكان المدير، وكان المفتي القدير.

ورغم مناصبه المتعددة، وشهرته العلمية التي اخترقت الحدود، وتجاوزت الآفاق، إلا أنه ظل مجهولا للغالبية العظمى من الدارسين والمثقفين، لا يعرفون عنه إلا النزر اليسير، رغم قرب العهد والزمان.

وهو ما دفعني إلى البحث والدراسة والتنقيب، لكشف اللثام عن هذه الشخصية العظيمة الفريدة المتميزة، ولم يكن البحث ميسورا؛ فالمصادر التي تكتب عن الشخصيات لا تجد فيها اسم هذا العلم، والشخصيات التي عاشت

(*) كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس-ليبيا.

معه وعاصرته، غالبها اختفي مع الأيام، ضمه الثرى، وحجبته القبور.

فليس لى بد إلا أن أبحث عن المتفرق عند بعض الناس وأجمعه، وليس لى خيار إلا طرق الأبواب، وتفحص الأوراق والمخطوطات، وتتبع الجرائد والمجلات، والاستعانه بعلم النفس وعلم الاجتماع؛ لرسم الصورة عند الإنسان المتلقى عن هذه الشخصية الفذة الفريدة.

وقد قسمت هذه الدراسة إلى ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: خصصته للتعريف الشخصى، وقسمته إلى سبعة مطالب: جعلت المطلب الأول لاسمه ونسبه، والثانى لزمان ولادته ومكانها، والثالث لنشأته، والرابع لملامح شخصيته، والخامس لزواجه وأنبائه، والسادس لسجنه، والسابع لوفاته.

المبحث الثاني: جعلته للتعريف بالبيئة العلمية للشيخ، وقسمته أيضاً إلى خمسة مطالب: يدرس المطلب الأول الكُتّاب، والثاني كلية أحمد باشا، والثالث روافد علمية أخرى، والرابع مشائخه، والخامس تلامذته.

المبحث الثالث: خصصته لنشاطاته الاجتماعية والسياسية والفكرية، وقسمته إلى ثلاثة مطالب، المطلب الأول لنشاطاته الاجتماعية، والمطلب الثاني لنشاطاته السياسية، والمطلب الثالث لإنتاجه الفكري.

وختمت البحث بخاتمة تناولت فيها نتائج البحث.

المبحث الأول: التعريف الشخصي:

اسمه ونسبه: هو عبد الرحمن علي احميدة القلهود[1] أسرة طربلسية عريقة، ينتمي أصلها إلى مدينة صفاقس[2] وصفاقس مدينة بحرية تقع شرق تونس، تطل

(1) أخدت هذا في لقاء مع ابن الشيخ (لسان الدين) بكلية الهندسة بطرابلس، في مكتبه يوم الأحد 3/ 7/ 2011م.

(2) أخذت هذه المعلومة من الأستاذ الباحث (الطاهر محمد عبد السلام الزنتاني)، =

على البحر المتوسط، وتربطها بطرابلس علاقات تجارية وهجرات متبادلة[1] سكان صفاقس أهل حيوية يتمتعون بالنشاط، ويتصفون بعدد من المهارات، ويشتغلون بالتجارة، والنسج، والصيد، وتنظيم القوافل[2].

ووالدة الشيخ من عائلة (البسطي)، التي اشتهر من رجالاتها خال الشيخ عبد الرحمن، وهو الشيخ (حسونة بن علي البسطي المغربي)، الذي هاجر إلى أرض الحجاز سنة 1912م بعد انسحاب تركيا من ليبيا، والذي كان مقربا من العائلة الحاكمة في السعودية، حيث كان صديقا لبعض أمرائها، كسمو الأمير عبد الله الفيصل[3].

زمان ولادته ومكانها:

ولد الشيخ بحومة غريان بالمدينة القديمة في طرابلس الغرب سنة 1911م[4].

وحومة غريان إحدى الحومات الأربع، التي كانت تنقسم إليها مدينة طرابلس. والحومات الثلاثة الأخر هي: حومة كوشة الصفار، وحومة باب البحر، وحومة البلدية.

= يوم الجمعة بعد العصر، في بيته بالمدينة القديمة، بالقرب من مسجد عصمان، قبل التاريخ السابق في الفقرة (1) بحوالى شهر.

(1) دائرة المعارف الإسلامية، النشرة العربية الأولى، المجلد 11، ص439-441.

(2) المغرب العربي طرابلس ولبدة والقيروان، اد وارد راى، ترجمة مصطفي محمد جودة، ص167 و182، دار مكتبة الفكر طرابلس ليبيا (د -ت).

(3) من ورقات كتبها ابن الشيخ (محمد ياسين القلهود) بعنوان (من ذاكرة تاريخ علماء ومشائخ ليبيا).، ص3، ومن مقابلة مع ابن الشيخ (لسان الدين) 3/ 7/ 2011م.

(4) أخذت هذه المعلومة من لقاء مع ابن الشيخ (لسان الدين) في كلية الهندسة بطرابلس يوم الأحد 3/ 7/ 2001م. ويرى بعض المشائخ، كالشيخ عبد اللطيف امهلهل، في لقاء معه في بيتي: أن هذا التاريخ غير دقيق، وأن الشيخ سبق مولده هذا التاريخ بعدة سنوات. وكان هذا شأن التسجيل في ليبيا قديما، لا يقدم الآباء على تسجيل أبنائهم إلا بعد سنوات متعددة.

وحومة غريان كانت تقع جنوب المدينة القديمة، من بداية الحارة اليهودية الكبيرة إلى القلعة الجنوبية.

وكان هذا التقسيم معترفا به في العهد العثماني الأخير والعهد الإيطالي، حيث أدرجته الحكومة العثمانية في خططها ومشاريعها العمرانية، والحكومة الإيطالية في خرائطها[1].

نشأته:

نشأ الشيخ في المدينة القديمة بحومة غريان، في أحضان والدين كريمين[2] يتمتعان بالانسجام والوئام، يحب كل منهما الآخر، ويقدّره، يعيشان عيشة الهدوء، والمرح، والتعاون، والفكاهة، رغم شظف الزمان وشدته، فأحاطاه بالرعاية والعناية والتقدير والاهتمام، حيث كان وحيد والديه، ولم يكن له أخوة ولا أخوات، ووفرا له ما يستطيع صاحب «النول» في ذلك الوقت أن يوفره، من ضروريات الحياة من مأكل، ومشرب، وغطاء، وكساء، بالمستوى العادي المتواضع.

أمضى الشيخ طفولته ومراهقته في هذه المدينة[3] التي كانت تتمتع بمجموعة من المواصفات، سواء من الناحية المعمارية، أو العلاقات الاجتماعية:

من الناحية المعمارية:

كانت تتميز المدينة القديمة بالحارات المتعددة، والزوايا، والمساجد الكثيرة، والمباني المكتظة المتلاصقة ذات الزقاق المحدود أو المفتوح، وبالمباني العتيقة ذات الأصول التاريخية، التي تحظى بخصائص معمارية، لم تعهدها ليبيا قبل خضوعها

(1) انظر يهود مدينة طرابلس الغرب تحت الحكم الإيطالي 1911-1943م، خليفة محمد سالم الأحول، ص 48 - 49، مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، ط1، 2005م.

(2) على حسب رواية ابنه الدكتور (لسان الدين).

(3) لقاء مع ابن الشيخ «لسان الدين» 3/ 7/ 2011م.

للحكم التركي، وبالأسواق المتخصصة: كسوق الرباع، وسوق الفرامل، وسوق النساء، وسوق الصياغة...

والمنزل في المدينة القديمة كان يتكون من مدخل على هيئة عقد، يؤدي إلى ممر، يطلق عليه «السقيفة»، ثم ينعطف يمينا أو يسارا، وهو ما يعرف بالمدخل المنكسر، الذي يؤدي غرضين مزدوجين في نفس الوقت: **الغرض الأول**: أنه يوفر الخصوصية لأهل البيت، فيحجب الجدار المواجه للمدخل أعين المارة عنهم؛ **والغرض الثاني**: أنه يعتبر مصداً للرياح والأتربة[1].

ويتميز البيت العربي الليبي بوجود الفناء أو وسط الحوش، الذي تفتح فيه أبواب الحجرات والنوافذ.

والدور الأرضي بالمنزل «الحوش» في العادة لا توجد به نوافذ تفتح على الطريق، باستثناء طاقة صغيرة للمرحاض للتهوية، ويستخدم وسط الحوش لتوفير الإضاءة لكل الحجرات، وفي الأغراض المعيشية المتنوعة[2]. والأسرة كانت تقضي معظم وقتها داخله وخصوصا النساء.

وتتميز البيوت الكبيرة في مدينة طرابلس بوجود حجرة تسمى «دار القبو»، وهي عبارة عن حجرة مستطيلة، في طرفيها سدتان خشبيتان، تستخدم إحداهما للوالدين والأخرى للأبناء، ويستخدم أسفلهما لغرض التخزين، بينما يستخدم الفراغ الذي يتوسطهما للاستقبال والمعيشة[3].

ولقد كان لهذه المدينة وهيئة عمرانها الحضاري أثر في صقل وتكوين الشيخ القلهود، ومعلوم أن البيئة بعواملها المختلفة، ومن بينها العوامل الاجتماعية، والثقافية، والحضارية، تسهم بأكبر قسط في تشكيل شخصية الفرد، وفي تعيين

(1) تاريخ ومعالم الحضارة والعمران في ليبيا، سعيد علي حامد، معالم الحضارة الإسلامية في ليبيا - مرجع سابق-، ص149.

(2) المرجع السابق، ص150.

(3) المرجع السابق، نفس الصفحة.

أنماط سلوكه، وأساليبه في مواجهة الحياة[1].

من الناحية الاجتماعية:

كانت المدينة القديمة تحظى بالعلاقات الاجتماعية المتينة، وبروح الوئام والمحبة والتقدير، وخصوصا في الأزقة المحدودة، حيث كانت العائلات المتعددة كالأسرة الواحدة، يجل فيها الصغير الكبير، ويحنو القوي على الضعيف، ويهتم الجار بشؤون جاره، وبمواصلته، وبإكرامه ببعض ما تحصل عليه من قوت، ومأكل، فتتعدد المآكل والمشارب بتعدد الهدايا والعطايا[2]. نشأ الشيخ في أحضان هذه البيئة المفعمة بالأخلاق، والمملوءة بالقيم، والمعروفة بالظرف والفكاهة، يلهو مع أنداده، ويلعب مع أقرانه، حتى إذا اشتد عوده، وقوي ساعده، أخذه والده معه إلى مقر عمله؛ لكي يتعلم منه مهنة النول[3] (النسج والحياكة) التي تتم بأنوال أفقية.

والنول والنسج نوع من العمل يتطلب الصبر، والجلوس الطويل، والمهارة الفائقة، ودقة الأداء، مع حاسة التذوق الجمالي، وملكة الإبداع الفني.

والمنسوجات التي كان الشيخ يشتغل بها تتمثل في الأردية ذات الألوان الزاهية، والرسوم المركبة، وكانت هذه الأردية معروفة بجودتها وجمال صنعتها[4].

وهذا اللون من الشغل غالبا ما تبقى بصماته وآثاره على حياة صاحبه. وهو ما يمكن للدارس أن يلاحظ آثاره الواضحة على بقية مراحل عمر الشيخ، خصوصا في الجانب الثقافي: جلوسا للعلم، وإتقانا للعمل، ومدوامة على

(1) الصحة النفسية والعلاج النفسي، حامد زهران، ص79، نقلا عن كتاب «فصول من تاريخ ليبيا الثقافي» عبد الحميد هرامة، ص182-183، أصالة للنشر والتوزيع.
(2) ورقات -مرجع سابق-، ص18 و 46.
(3) لقاء مع ابن الشيخ (لسان الدين) 3/ 7/ 2011م.
(4) المرجع السابق.

العطاء، ودقة في الأسلوب، وإبداعا في الكتابة، وتحريرا للمسائل.

تعلم الشيخ هذه المهنة، وأتقنها، وصار فيها من المبرزين.

ثم لم يطل الوقت حتى اختطفت المنية والده، والشيخ لازال في سن مبكرة، فكان لهذه الفاجعة والمصيبة أثرها البليغ عليه.

مات الوالد بعد أن ربى ابنه على الحيوية والنشاط، والاعتماد على النفس، وبعد أن غرس فيه حب التعلم، والعمل، وعشق الوطن، حيث كان الوالد أحد المجاهدين، الذين شاركوا في مقاومه الاستعمار الإيطالي[1].

وأكمل الشيخ المشوار، وكان كما ينبغى أن يكون، بارا بوالدته، محسنا إليها، حاملا معها أعباء البيت، حتى صار الشيخ من أقدر الناس عناية بشؤون البيت، وأجودهم طبخا، وأقدرهم شراء. حتى إنه ليستطيع في السوق أن يميز الباذنجان الذكر من الباذنجان الأنثى.

وعرف زملاؤه وضيوفه من الداخل والخارج- في مستقبل حياته- منه هذه المقدرة، فكانوا يختارونه للطبخ في رحلاتهم وجلساتهم الخاصة[2].

ملامح شخصيته:

ثقة الإنسان بنفسه، وقوة شخصيته، تستند إلى مقومات متعددة، منها: قوة بنيته، وجمال مظهره، وحسن تكوينه، ومواهبه التي تميز بها، ولقد كان للشيخ من هذا كله نصيب:

صفاته الخِلقية:

كان الشيخ صحيح البدن، معافي، جميل الشكل، أبيض اللون، ربعة؛ لا

(1) المرجع السابق. لقاء مع ابن الشيخ (ياسين).

(2) لقاء مع ابن الشيخ (لسان الدين) في 3/ 7/ 2011م. ورواية عن شيخ القلهود (علي النجار)، الذي أخبر ببقاء والدته ووفاة والده. لقاء مع الدكتور (محمد جبران) في بيته.

هو بالطويل ولا بالقصير، معتدل البنية؛ لا هو بالسمين ولا بالهزيل[1].

كان كذلك في عقوده الأولى، وفي أواخر حياته امتلأ بدنه، وفخم جسمه، وأصيب بمرض الضغط[2].

صفاته الخُلقية:

تميز الشيخ بصفات أخلاقية كبيرة، وبسمات عقلية كثيرة، من أهمها:

1. اللطف والرقة؛ فقد كان مهذبا، لطيفا، رقيقا، مجاملا للكبير والصغير، والجليل والحقير، لا يشعر معه جليسه إلا بالحب والاحترام والتقدير[3].

2. الفكاهة والظرف؛ فقد كان صاحب نكتة وفكاهة، وتميزت فكاهته ومداعبته بالطرافة، والأصالة، واللياقة، ومشاركة أعضائه للموقف الفكاهي.

كان فكاهيا مع أهله وزوجته، وأولاده، وأصهاره، وأصدقائه، وزملائه، ومع كل من يجلس معه ويستمع إليه، حتى في قاعات العلم ودروس الموعظة، كان يتفكه ويطرد بفكاهته عن المستمعين السآمة والملل.

وكان لهذه الفكاهة أثرها الطيب في علاقته مع الناس، فأحبه الناس، وألفوه، وتقربوا إليه، ولم يجدوا حرجا في مجالسته واستفتائه، والتعلم منه[4].

3. القدرة على إقامة العلاقات الاجتماعية، والقدرة على المحافظة عليها، ولقد أقام الشيخ علاقات مع مختلف الشرائح، ومع جميع الطبقات، وكانت له عناية خاصة بطبقة العميان، فكان يجمع علماءهم في جلسات منتظمة في بيته أو

(1) لقاء مع تلميذه الشيخ محمد عريبي في المسجد الذي بجنب بيته. بمنطقة السراج بمدينة طرابلس في 15/ 1/ 1911م.

(2) لقاء مع ابن الشيخ (لسان الدين) في 3/ 7/ 2011م.

(3) لقاء مع تلميذه الشيخ محمد عريبي - مرجع سابق.

(4) لقاء مع ابن الشيخ (لسان الدين) في 3/ 7/ 2011م.

مزرعته، يقيم لهم الموائد الفاخرة، يسامرهم، ويتجاذب معهم أطراف الحديث، ومسائل العلم، ومن أشهر هولاء العميان العلامة النابغة، والأديب الكبير، الشيخ عبد السلام خليل[1] تلميذ الشيخ عبد الرحمن، الذي قال في شيخه:

ومجالس السُّمَّارِ غابَ أنيسُها   كان الفقيد يزينها ويمدها[2]

4. الاعتدال في الالتزام؛ فكان يكره التنطع والتشدد، ويمقت الاتجاهات المتزمتة المنغلقة. قال تلميذه النابغة عبد السلام خليل في مرثيته للشيخ:

والحنبلية[3] عزلة وتحجّرٌ	**وهي على الفكرِ الطليقِ وَبَالُ**
كم جمّدت من طاقة خلّاقة	**كم حرّمت أشياءَ وَهْيَ حَلال**
فدعوا التّزمّتَ واقبسوا من عصركم	**ما للمكبَّلِ في الحياة منالُ**
الرّكبُ منطلقٌ بأقصى سرعةٍ	**شعارُ عصر العلمِ الاِستعجالُ**
وِسَامُ فخرٍ حقُّ كلّ مثابرٍ	**يبني وتبّ الخاملُ المِكْسَالُ**
هذا تصوّرُ شيخِنَا عن عصره	**ليست تعوقُ مسارَهُ الأغلالُ**

5. التعاون والتكافل الاجتماعي، والتعاون والتكافل ينبع من مشاعر المودة والرحمة عند الإنسان، ويهدف لتحقيق المعيشة الكريمة للآخرين.

ومن مظاهر تعاون الشيخ مشاركته للناس في السراء والضراء، فكان خير معيل، وأحسن معين.

ومن مظاهر تكافله حينما اشتد بالناس الحال أيام الاحتلال الأجنبي، أنه

---

(1) المرجع السابق.

(2) من قصيدة الشيخ عبد السلام خليل في رثاء الشيخ عبد الرحمن، تحصلت عليها من ابن الشيخ عبد الرحمن (لسان الدين) في 3/ 7/ 2011م.

(3) يقصد بها اتجاها معينا متشددا، يدّعى اتباع المذهب الحنبلى، ولا يقصد بها أتباع المذهب الحنبلى، فالشيخ وتلامذته ممن يوقرون الأئمة، ويجلون العلماء، ويحترمون التمذهب.

أسكن معه في بيته أسرة الحاج (مسعود البسطي)، الذي كان يؤذن بجامع (أحمد باشا)، ويجيد الموشحات الدينية، وابنه الشيخ (أسامة البسطي) شارك مع فرقة الشيخ (حسن عريبي) في إحياء التراث الليبي والمألوف[1] فكانوا، وكان معهم، خير رفيق، وأنيس، وجليس، وكان معهم كما قال رسول الله ﷺ عن الأشعريين في زمن الأزمات: إن الأشعريين إذا أرملوا في الغزو، أو قل طعام عيالهم بالمدينة، جمعوا ما كان عندهم في ثوب واحد، ثم اقتسموه بينهم في إناء واحد بالسوية، فهم مني، وأنا منهم[2].

6. حب القراءة والمطالعة: كان الشيخ شغوفا بالقراءة، يقضي فيها الساعات الطوال، إلى الساعة الرابعة فجرا، يقرأ كتب الفقه، ومصادر اللغة، وأمهات الأدب، وما يصدر من الجرائد، وما يجد من المجلات، ويدرس فيها ما يتعرض له من القضايا والمشكلات، وما يطالب به من الأبحاث في المؤتمرات والندوات والمجامع الفقهية، وما يشارك به في المجلات والمحاضرات والتجمعات الحزبية.

وقد أخبرني خفير دار الإفتاء الحاج (عبد الحميد عكريم) في بيته بتاجوراء: أن الشيخ كثيرا ما كان يتردد على مكتبة دار الإفتاء بعد الساعة الثانية عشر ليلا، وأحيانا بعد الواحدة صباحا، ويبقى فيها زمنا، وكان يصنع له الشاي بالكاكاوية التي يحبها.

7. الشغف بشراء الكتب واقتنائها، فكان يطلب من الشيخ (الطاهر الزاوي) -الموجود في مصر بجي الأزهر-، أن يشتري له ما ينشر من كتب، وما يترك من مكتبات مات أصحابها، ولم يتركوا لهم وارثا في المجال العلمي.

وكان يوصي بعض معارفه في العراق بشراء ما يصدر في العراق وما

---

(1) **ورقات**، مرجع سابق، ص8. لقاء مع ابن الشيخ الدكتور (ياسين).

(2) **صحيح مسلم**، النووي، ج16، ص52، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل الأشعريين رضى الله عنهم. المكتبة التوفيقية.

وراءها من البلاد الإسلامية، مما ليس في بلاد المشرق العربي، على أن تكون الكتب مطبوعة غير مصورة، ويوصي خاله الشيخ (حسونة البسطي) -من كبار الأثرياء، ومن كبار المقتنين للكتب والمخطوطات في السعودية-، أن يمده بمصادر العلوم المتعددة، ويزوده بمراجعها المختلفة، ويبعث إليه بأمهاتها الكبيرة والكثيرة، وبما جد ويجد من المراجع والموسوعات، الذي هو بحاجة لاقتنائها، مما أعانه على تكوين مكتبة ضخمة كبيرة، تحتوي على الكتب والمخطوطات النادرة[1] التي هيأت للشيخ السبيل أن يتزود من ثمارها، ويغترف من بحارها، ويطلع على الكتب النافعة، التي تجمع بين أصالة القديم ونصاعة الجديد.

8. الذكاء: تمتع الشيخ بذكاء حاد، وذاكرة قوية، واستعداد عقلي كبير. وقد ظهرت على الشيخ ملامح الذكاء منذ نعومة أظافره، حيث صار يلتقط ما يدور حوله، ويحفظ ما تسمعه أذناه، ويعيه قلبه. وقد ساعدته هذه الملكات على حفظ القرآن الكريم مبكرا[2] وحفظ دواوين وعيون الشعر العربي القديم والحديث، ومكنته من البروز في دراسته، والتفوق على زملائه، وأقرانه، وأبناء جلدته، حتى أصبح عالم البلاد بلا منازع، يقارن بفحول علماء الزيتونة، وبالشيخ الفاضل بن عاشور: علما، ونضجا، وعمقا، وتحليلا، كما يقول العلامة التونسي الحبيب المستاوي[3].

ولا ريب فقد أكدت أبحاثه العميقة التي كان يقدمها في مجلس البحوث الإسلامية بالقاهرة مستوى ما يتمتع به من الاستعداد العقلي والمعرفي، وما يتحلى به من الموضوعية والأمانة والدقة، وما يتصف به من الأسلوب القوي

(1) في لقاء مع ابن الشيخ قلهود (لسان الدين) 3/ 7/ 2011م. **ورقات**، مرجع سابق، ص7 و 10.

(2) لقاء مع ابن الشيخ (لسان الدين). ويرى بعض المشائخ الذين التقيت بهم: أن الشيخ لم يحفظ القرآن الكريم. لقاء مع العلامة (محمد التركى التاجورى) في بيته.

(3) رويته أولا عن الأستاذ النبيه (المنصف عبد السلام الدعماشي) عن شيخه (عبد الرؤوف قشوطة) عن الأستاذ الدكتور (محمد جبران) عن الشيخ المستاوي، ثم أخبرنى به الدكتور(محمد جبران) شفاهة في إحدى الجلسات بكلية الدعوة الإسلامية.

المتماسك الرصين، الذي أهله لأن يتحدث أمام ثلة من المتفوقين عالميا، أمثال: الشيخ محمد متولي شعراوي، والشيخ أبو زهرة، والشيخ القرضاوي، والشيخ نديم الجسر، والشيخ محمد عبد الله العربي، وغيرهم[(1)].

9. السوية في السلوك: كان الشيخ سويا في سلوكه، معتدلا، خاليا من الشوائب والعقد والانحراف، والشذود النفسي والاجتماعي[(2)] والسوية في علم النفس تنشأ عن الاعتدال في المعاملة داخل الأسرة، فالأسوياء داخل أسرهم يتمتعون بالسعادة، ويحظون بالقبول من أفراد الأسرة[(3)] والإنسان المقبول يكون أكثر تعاونا وودا، وأمانة، واستقرارا في الناحية الانفعالية[(4)] وأكثر صدقا، وتقبلا للقواعد والأعراف، وأقدر على التكيف مع البيئة الاجتماعية.

والتكيف حالة من العلاقات المنسجمة بين الكائن الحي وبين البيئة.

وبفضل هذه الحالة يستطيع الكائن الحي أن يحصل على إشباع لمعظم حاجاته، وأن يفي بدوره، وأن يتحمل الأعباء والمسؤوليات والمطالب الملقاة على عاتقه[(5)].

فالشيخ كان يتمتع بالتكيف الانفعالي[(6)] والتكيف الاجتماعي[(7)] فحياته

---

(1) من أوراق كتبها وجمعها ابن الشيخ عبد الرحمن قلهود: طلعت. ومن مراجعة للشخصيات التي كانت تشارك في المجلس في ذلك الوقت في مجلة البحوث. ومن لقاء مع ابن الشيخ (لسان الدين).

(2) كما أخبرني تلميذه الشيخ محمد عريبي وابنه لسان الدين.

(3) كتاب **أثر معاملة الوالدين في تكوين الشخصية**، رحمة أنطوان، ص111، دمشق(د.ت).

(4) **سيكولجية الطفولة والشخصية**، ترجمة أحمد عبد الغفور سلامة وجابر عبد الحميد جابر، ص484 القاهرة، دار النهضة العربية 1991م.

(5) **سيكولوجية الحياة الروحية في المسيحية والإسلام**، محمد جلال شرف، عبد الرحمن محمد عيسوي، ص9، منشأة المعارف بالإسكندرية 1972م.

(6) **التكيف الانفعالي: الخلو من الصراعات والأزمات والأمراض والعقد النفسية**، المرجع السابق، ص12.

(7) علاقة الانسجام بين الفرد والبيئة الاجتماعية التي يعيش في وسطها، وتشمل البيئة الاجتماعية جانبين: =

كانت خالية من الصراعات والأزمات والعقد النفسية، منسجمة مع الأسرة والزملاء والأصدقاء والجيران، متآلفة مع القيم والمبادئ والتقاليد.

ولكن هل كان الشيخ يتمتع بالتكيف المهني مع مهنة النسج التي كان يعمل فيها؟ أي هل كان يتكيف مع الظروف الموجودة في عمله ومهنته، ويشعر بالرضا والسعادة في أداء عمله؟ في هذا التكيف نظر، حيث إن التكيف في المهنة يتطلب:

أ - أن تكون المهنة متفقة مع ما لديه من ذكاء وقدرات وميول ومواهب.

ب- أن تكون بيئة العمل بيئة ديمقراطية إنسانية، بعيدة عن التعسف، والقسوة، والإرهاق، والعنف[1].

والشرط الأول متوفر في الشيخ بلا ريب، كما يقول تلامذته والمخالطون له.

أما الشرط الثاني فالله أعلم بالحقيقة، حيث كان والده يتصف بصفة الحزم[2] والشدة.

غير أنه مما يقرب لنا الصورة ما وجد من القرائن والعلامات والدلالات، التي تدل على تكيفه مع هذه المهنة، وعن توفر البيئة الديمقراطية والإنسانية في عمله:

- فالشيخ كان لا يطمح أن تكون حياته خلافا لما هي في الواقع، وهذا يعبر عن رضاه بالعمل المهني الذي كان يمارسه، والذي كان سببا في حياة اليسر والسترة له ولأسرته.

= - جانب الناس، وهم: جماعة الأسرة والمدرسة، والزملاء، والأصدقاء.

- جانب معنوي، ويتمثل في القيم، والمبادئ، والعادات، والتقليد، والأعراف، والفلسفات الاجتماعية والخلقية التي يدين بها الناس، المرجع السابق، ص11-12.

(1) **التكيف الانفعالي: الخلو من الصراعات والأزمات والأمراض والعقد النفسية**، المرجع السابق، ص12.

(2) أخبرني بهذا الأستاذ الطاهر محمد عبد السلام الزنتاني في بيته في المدينة القديمة.

ولعل حديثه بإعجاب عن مهنة النسج وعن قدراته فيها يدل على ذاك التكيف وهذا الرضا.

- والشيخ كان بعيدا عن القلق والحزن والألم النفسي، وكان يتمتع بمعنويات عالية[1]، ولم يتصف بالعجز في ممارسة مهنته، بل كان لديه الأداء الرائع والقدرة الفائقة في هذه المهنة، فقد كان يقرأ دروسه ويذاكر، وهو يؤدي ويشتغل بهذه المهنة الدقيقة[2].

ومعلوم أن عجز الفرد عن ممارسة المهارات المهنية التي سبق له أن مارسها، هو الذي يدل على وجود اضطرابات في تكيفه[3].

ويؤيد هذا ما يقوله أصحاب نظريات الشخصية أمثال «كازل روجزر» حيث يقولون: إن التكيف يحدث في الحصول على تحقيق الذات، أي نجاح الفرد في التعبير عن أقصى ما تمكنه استعدادته الطبعية[4].

فالشيخ في مهنته لم يكن مجرد كائن سلبي يتقبل ما يملي عليه، بل كان يقوم بدور إيجابي، يعبر عن أعلى درجة من درجات القدرة.

10. المشاركة في النشاطات الاجتماعية والسياسية: من صفات الشيخ المتميزة حب المشاركة في النشاطات الاجتماعية، وحب التفاعل مع الأحداث السياسية والقضايا الوطنية، وسيأتى الحديث عن هذه المشاركة في المبحث الثالث.

زواجه وأبناؤه:

تزوج الشيخ وهو في ريعان شبابه ربة الحسن والدلال السيدة «عائشة محمد

(1) لقاء مع ابن الشيخ القلهود (لسان الدين).
(2) كما أخبرني عنه الأستاذ الطاهر محمد عبد السلام الزنتاني في لقاء معه في بيته بالمدينة القديمة، وهو من أصدقاء الشيخ.
(3) **سيكولوجية الحياة الروحية**، مرجع سابق، ص16.
(4) المرجع السابق، ص17.

المبروك»، التي تنتسب من حيث الأب إلى عائلة المبروك إحدى العائلات المشهورة في مدينة طرابلس، ومن حيث الأم إلى عائلة (رمضان ميزران) مؤسس المنارة الدينية المعروفة في طرابلس في أواخر القرن الثالث عشر الهجري[1] التي تخرج منها جماهير العلماء وأفذاذ الرجال، فأمها بنت (محمد رمضان ميزران).

وصهر الشيخ عبد الرحمن «محمد المبروك» كان قد أخد على نفسه عهدا أن لا يزوج بناته إلا لمشائخ الدين وعلماء الشريعة، وكان الأمر كما أحب وأراد:

فزوج إحدى بناته- وهي السيدة عائشة- للشيخ عبد الرحمن القلهود، التي فضلته على شاب آخر غنيّ تقدم لخطبتها، وكيف لا تفضله وهو العالم الفذ الجليل، والشاب الوسيم الجميل!؟

وزوج الأخرى- وهي السيدة ليلى- للشيخ محمود صبحي أول رئيس لجمعية الدعوة الإسلامية، وزوج الثالثة- وهي السيدة أنيسة- للشيخ ابن غلبون، الذي استقر بمدينة الاسكندرية بمصر.

وأقام الشيخ عبد الرحمن مع زوجته «عائشة» في شارع ميزران «في قوس البدري» في منزل ينقسم إلى جناحين: داخلي للسكن، وجناح خارجي منفصل، يحتوي على حجرة وحمام لاستقبال المستفتين والضيوف، وكان بابه مفتوحا للجميع بلا تكلف ولا استثقال.

وعاش الشيخ مع زوجته وأولاده في هذا المنزل في جو تغمره السعادة، ويملؤه السرور والظرف والنكتة والفكاهة، ويسوده الود والاحترام، وتجمعه الألفة والمحبة.

وقد رزق الشيخ من هذا الزواج المبارك خمسة أولاد نجباء، وهم:

---

(1) **التعليم في مدينة طرابلس في العهد العثماني الثاني 1835-1911م وأثره على مجتمع الولاية**، محمد الكوني بالحاج، ص57، مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، ط1، 2000م.

1 - أحمد طلعت: من أكبر أخصائي العيون.

2 - محمد يسين: دكتور تحاليل طبية وصيدلي.

3 - لسان الدين: أستاذ في كلية الهندسة، هندسة إنشاءات، وكان قد أشرف على مبنى بريد طرابلس، ولهذا الأستاذ شهرة في الكلية ومحبة وتقدير، كما أخبرني بعض تلاميذه.

4 - محمود رضا: الأستاذ في كلية الهندسة، وهو مصمم معظم الكباري في ليبيا، وهو كأخيه حظوة وقبولا.

5 - عبد المنعم: مهندس بحري.

وهؤلاء الأولاد الخمسة مقيمون في طرابلس.

قال العلامة النابغة الشيخ عبد السلام خليل- شعرا- في رثائه للشيخ:

ولئن سألتم عن رصيد فقيدنا ... من بعده قلت الرصيد رجال

طبٌّ وهندسة وصيدلة ... ومن هذا الطراز حبذا الأنجال

تلكم هدية شيخنا لبلاده ... لا تحتوي أبعادها الأموال

وكانت أمنية الشيخ عبد الرحمن أن لو كان هؤلاء الأولاد النبغاء جميعا من رجال الدين وعلماء الشريعة، وعسى الله أن يجعل في أحفاده من يخلفه في العلم والمكانة.

وكان منزل الشيخ يتمتع بالعلاقات الاجتماعية الطيبة مع الأقارب، والعدلاء، والجيران، والأصدقاء، وكان من ديدنه الإكرام والضيافة، لا سيما ضيافة العلماء والزائرين، وقد تقدم القول: إن الشيخ كانت له علاقات مع مختلف الشرائح، ومع جميع الطبقات، وكانت له عناية خاصة بطبقة العميان، فكان يجمع علماءهم في جلسات منتظمة في بيته، في حجرة الضيافة خريفا وشتاء، وعلى سطح المنزل ربيعا وصيفا، يكرمهم ويتسامر معهم، ويتشاور فيما جد ويجد من الأحداث والمسائل.

قال أحد هؤلاء الأكِفّاء، وهو الشيخ العلامة (عبد السلام خليل) شعرا:

ومجالس السّمّار غاب أنيسها	وتغيّرت في السامر الأحوال
كان الفقيدُ يزينها ويمدّها	بمنوّعات مالهن مثال
تفسير آي الله هدي محمد	ومحرّمٌ في شرعنا وحلالُ
موسوعةٌ في كل علم شيخُنا	في مثل هذه لا يُثَارُ جِدال[1]

سجنــه:

سجن الشيخ القلهود بعد قيام ثورة سبتمبر الغاشمة سنة 1969م، وبقي في سجنه أياما عديدة، ثم أطلق سراحه[2].

وفاتــه:

توفي الشيخ في مدينة طرابلس في يوم 7/ 4/سنة 1976م عن سن تناهز 65 سنة، وقد حضر جنازته حشد عظيم من المشائخ والعلماء والمواطنين، وألقيت قصائد الرثاء تخليدا لذكره، وبيانا لفضله[3].

ومن العجائب أن سبب وفاة الشيخ وقوعه بسبب قشرة بصل، ملقاة في سوق الحوت، صادفها وهو ذاهب لشراء الحوت، فانكسرت فخذه، وأجريت له عملية، أصيب في أثنائها بجلطة دماغية، بسبب امتلاء بدنه[4].

---

(1) أخذت هذه المعلومات من ابن الشيخ (لسان الدين) في مكتبه في كلية الهندسة يوم الأحد 3/ 7/ 2011م. **ورقات**، مرجع سابق، ص6-7 و 14.

(2) في اتصال مع ابن الشيخ (لسان الدين). ولقاء مع ابنه الدكتور (ياسين).

(3) المرجع السابق، **ورقات**، مرجع سابق، ص46.

(4) في لقاء مع ابن الشيخ (ياسين).

المبحث الثاني: بيئة القلهود العلمية:

الكتاب:

التحق الشيخ (عبد الرحمن القلهود) في بداية حياته العلمية بالمدينة القديمة بكتّابِ حومة غريان المعروف بـ(كتاب الحومة) و(كتاب الزرقاني) نسبة إلى الشيخ الذي كان يدرس فيه القرآن، وهو الشيخ (علي الزرقاني الترهوني).

ونسبة هذا الكتاب للشيخ المذكور لا يعني أن هذا الكتاب اقتصر التدريس فيه عليه، بل تصدر لتحفيظ القرآن في هذا الكتاب أربعة مدرسين، وهم:

1 - الشيخ علي الفزاني.
2 - الشيخ علي الزرقاني تلميذ الشيخ علي الفزاني.
3 - الشيخ سالم الزرقاني نجل الشيخ علي الزرقاني.
4 - الشيخ محمد بن علي باباي تلميذ الشيخ علي الزرقاني[1].

سن الدخول للكتاب:

لم تكن هناك سن محددة لالتحاق الأطفال بالكتاب، وإن كان الغالب أن يلتحق الطفل به عند سن السادسة، وقد يتأخر التحاقه به لسبب من الأسباب.

والظاهر من تتبع حياة الشيخ عبد الرحمن القلهود أنه التحق بالكتاب، وهو في سن صغيرة؛ فقد ورد في اللقاء الذي جمعني بابنه (لسان الدين): أن الشيخ عبد الرحمن قد حفظ القرآن الكريم في سن مبكرة[2].

---

(1) **ورقات** (مرجع سابق)، ص10. لقاء مع ابن الشيخ (ياسين). الكتاتيب والزوايا وأعلام تحفيظ القرآن الكريم، نماذج من زوايا وكتاتيب مدينة طرابس القديمة وما جاورها ومدينة بنى وليد، فرج ونيس الساعدى الصيد، ص246، مركز جهاد الليبين للدراسات التاريخية.

(2) ما قاله ابنه هنا من أن الشيخ حفظ القرآن الكريم ينفيه تلامذته وأصدقاؤه، الذين التقيت ببعض منهم. لقاء مع العلامة محمد التركي التاجوري في بيته في مدينة طرابلس.

طريقة التعليم:

يراعى في العملية التعليمية داخل الكتاب مستوى الطلاب، وإمكاناتهم الذهنية، وقدراتهم العقلية، ولهذا يقسمون داخل الكتاب إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الطلبة الصغار المبتدؤون، وهؤلاء تقتصر دراستهم على تعلم الحروف الهجائية خطا وضبطا، بـ:

* تحفيظهم الحروف الهجائية أولا عن ظهر قلب.
* ثم تحفيظهم الحروف المعجمة وغير المعجمة، أى تحفيظهم الحروف التي عليها نقط، والحروف التي ليس عليها نقط، فيقال له- وهو يعيد- أليف لا شيء عليه. والبي وحدة من أسفل، والتا اثنين من فوق، وهكذا.
* ثم يعلم رسم الحركات على الحروف الهجائية[1] بأن يلقن أليف بالخفض إي، وبالنصبة أَ، وبالرفعة أُو، وبالجزمة أْ.

وبعد انتهاء الطفل من حفظ الحروف وإتقانها خطا وضبطا، يبدأ الطالب في عملية الكتابة، ولا يتمكن الطالب من إتقان الكتابة دفعة واحدة، بل يمر بثلاث مراحل:

المرحلة الأول: مرحلة الرشيمة: يكتب فيها الشيخ بعض الآيات إما بخط رقيق، ثم يأمر الطالب بإمرار المداد عليه للتمرن والتدريب، أو بكتابة الكلمة مقطعة، ويعمل الطالب على وصلها بعضها ببعض.

المرحلة الثانية: مرحلة الإملاء بالحرف: يملى فيها الشيخ على الطالب كلمة مقسمة إلى حروف، ليسهل على الطالب كتابتها، يقول له- مثلا- بسم: باء وجر، سين وجزم، ميم مهلوبة أي مردودة.

---

(1) **فزان ومراكزها الحضارية عبر العصور**، أبوكر عثمان الحضيرى، ص171-172، بيروت، دار المحيط العربي، 1989م.

المرحلة الثالثة: وهي المرحلة التي يستطيع فيها الطالب التعامل مع مجموعة كلمات يسمعها من شيخه، ثم يقوم بكتابتها.

في هذه المرحلة قبل أن يكتب الطالب الآية التي سمعها، لا بد أن يرددها بصوت مسموع قبل أن يكتبها، خوفا من الوقوع في التصحيف أو التحريف[1].

وبعد إتمام الطالب القرآن يقوم بكتابته مرة ثانية، وفي المرة الثانية يكتب من حفظه وذاكرته، فإذا فرغ من كتابته أتى فأعطى اللوح للشيخ، ليتأكد من صحة ما كتب.

أدوات الكتابة:

تتكون أدوات الكتابة في الكتاب من:

* اللوح، ويكون عادة مستطيل الشكل، يكتب عليه الطالب ما يمليه عليه الشيخ. واللوح قد يكون حجمه كبيرا، وقد يكون صغيرا، حسب مستوى الطالب.
* القلم، ويصنع من نبات القصب.
* الدواة، وتسمى عندهم (الدّواية)، وهي المحبرة، ويصنع حبرها بطريقة بدائية[2] بأن يجز من صوف الغنم، من صوف المؤخرة الذي تبول عليه الشاة، والذي يسمى (كعال)، وغالبا ما يكون ممزوجا بالأتربة بفعل ما به من رطوبة، ويحرق وسط علبة صفيح حتى يتفحم أو يكاد، ثم يضاف له الماء، ويترك على النار، حتى ينضج تماما ويتخثر، ليعطى لونا داكن السواد، ثم يوضع في علبة، وكلما جف زيد عليه الماء[3].

---

(1) انظر **المنهج التعليمي في تحفيظ القرآن بالكتاتيب الطربلسية**، الكتاتيب والزوايا، مرجع سابق، عبد الستار العريفي ص393-394.

(2) المرجع السابق، ص395-396.

(3) **الكتاتيب والزوايا وأعلام تحفيظ القرآن الكريم بمدينة زليتن**، عمر ميلاد المجذوب، الكتاتيب والزوايا، مرجع سابق، ص237.

قراءة الكتاب:

يقرأ أهل ليبيا وأهل المغرب جميعا بقراءة نافع المدني، وسبب اختيارهم لهذه القراءة أن إمام مذهبهم الإمام مالك- كان يقرأ بقراءته، ويرى أن نافعا هو إمام الناس في القراءة، وقد نقل ابن الجزرى عن الإمام مالك قوله: قراءة أهل المدينة سنّة، قيل له: قراءة نافع؟ قال: نعم[1].

أما فيما يتعلق بالرسم القرآني فإن بعض المعلمين سار على رسم أبي عمرو الداني، وبعضهم الآخر سار على رسم خراز، وإن كان رسم الداني أكثر شيوعا في بعض المدن والمناطق[2].

أثر الكتاب في شخصية الشيخ:

كان للكتاب دور كبير في تكوين شخصية الشيخ عبد الرحمن قلهود العقلية، واللسانية، والخلقية:

فهو قد صقل فيه قوة الحفظ، ونمى فيه موهبة الذاكرة، التي كان يتمتع بها، والتي ساعدته على حفظ نصوص القرآن الكريم سريعا والتفوق فيه، وعلى حفظ دواوين وعيون الشعر العربي.

قوّم نطقه، وأطلق لسانه، بسبب تكراره الدائم للنص القرآني الكريم، وهو ما ساعده في مستقبل حياته أن يكون خطيبا مفوها، ومتكلما مسترسلا.

غرس فيه كثيرا من القيم، فالأستاذ في الكتاب لم يكن مدرس تعليم فقط، بل كان مدرس تعليم وتربية، يلقن تلاميذه المبادئ والقيم، ويتابع سلوكهم، ويسأل عن أحوالهم، ويصاحبهم في أداء الصلوات.

(1) انظر **غاية النهاية في طبقات القراء**، ابن الجزري، ج2، ص231 - 232، ط: أولى، 1351-1352هـ/ 1932-1933م، **لمحات عن الكتاتيب القرآنية في مدينة بنى وليد**، علي محمد إبراهيم أبوراس، الكتاتيب والزوايا، مرجع سابق، ص158.

(2) انظر المرجع السابق، ص160 و201.

يقول ابن خلدون: «إن البشر يأخذون معارفهم وأخلاقهم، وما ينتحلون به من المذاهب والفضائل، تارة علما وتعليما وإلقاء، وتارة محاكاة وتلقينا بالمباشرة، إلا أن حصول الملكات عن المباشرة والتلقين أشد استحكاما وأقوى رسوخا»[1].

كان الأستاذ في الكتاب مثال الإخلاص والصدق؛ فقد كان من المتفرغين لتعليم القرآن الكريم، وتحفيظ أبناء المسلمين، والقانعين بما قسم له من رزق من رب رحيم كريم.

ومن القيم التي تعلمها الشيخ عبد الرحمن في الكتاب التقدير والاحترام والتبجيل للأستاذ، فقد كان الأستاذ محترما مبجلا من قبل الطلبة داخل الكتاب، لا يرفعون أمامه صوتا، ولا يتقدمونه بحديث ولا مسير ولا كلام، يقبلون يده، ويقدمون له كافة أنواع الطاعة والولاء.

ومن الدلالات على إعجاب الشيخ عبد الرحمن قلهود بشيخه، وبالدور الذي يقوم به في الكتاب، أن الشيخ عبد الرحمن بعد أن تولى المناصب العلمية، كان يجلس في خلوته في جامع أحمد باشا، ويقوم منها في أحايين كثيرة يتابع الطلبة الذين يتلون كتاب الله، يستمع إليهم، ويصوب أخطاءهم[2] كما كان شيخه في الكتاب يفعل.

كلية أحمد باشا:

بعد أن تخرج الشيخ عبد الرحمن القلهود من الكتاب، التحق بكلية أحمد باشا في المدينة القديمة بطرابلس[3].

(1) **مقدمة ابن خلدون**، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، ص541، مكتبة المثنى بغداد (د.ت).

(2) أخبرني بهذا ولده لسان الدين في لقاء معه.

(3) المرجع السابق. لقاء مع ابن الشيخ الدكتور (ياسين).

زمن التأسيس: أمر أحمد باشا القرمانلى ببناء كليته عام 1731م، في مكان قريب من السرايا، موضع مساكن الانكشارية، وموضع اجتماعاتهم، ومكان مسجد الديوان [الذي كان في موضع مسجد عمرو بن العاص الذي بناه عام الفتح]، وفرغ من بنائها عام 1737م[1].

مساحة الكلية: تبلغ المساحة الاجمالية للكلية بمكوناتها المختلفة حوالى 2552م[2].

مكونات الكلية: تتكون الكلية من:

الجامع، وهو عبارة عن بيت للصلاة مربع الشكل (23 × 23م) مسقوف بخمس وعشرين قبة، ومحاط بثلاثة أروقة، وثلاثة صحون، وبمقبرة صغيرة.

ودروس التعليم تتم داخل الجامع، حيث كانت تلقى الدروس المختلفة في أكثر من حلقة، يجتمع فيها الطلبة مع مشائخهم عقب صلاة الصبح حتى صلاة الظهر.

مدرسة تتكون من دورين، وتحتوي على خمس وثلاثين خلوة لإيواء الطلبة الغرباء، وعلى مصلّى صغير، وميضأة، وحمامات، ومئذنة مثمنة الشكل، وعلى عدد من الحجرات مخصصة لأعضاء هيئة التدريس[3].

مكتبة كبيرة، زودت بكل ما يحتاجه الطلبة والمدرسون من: الكتب، والمراجع، والمصادر المتعددة في مختلف أنواع العلوم: من التفسير، والفقه،

---

(1) **دراسات في تاريخ المكتبات والوثائق والمخطوطات**، عبد الله محمد الشريف ومحمد امحمد الطوير، ص95-97، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ط1، 1396هـ/ 1987م.

(2) المرجع السابق، ص97.

(3) **تاريخ ومعالم الحضارة والعمران في ليبيا**، سعيد علي حامد، معالم الحضارة، مرجع سابق، ص268.

والأصول، والبلاغة، والنحو، والتاريخ، والسيرة، والفرائض، والمعاجم، والفلك، وكتب الطب[1]...

دوافع الإنشاء: دفعت أحمد باشا إلى تأسيس هذه الكلية دوافع متعددة، منها:

الدافع التعليمي: حيث كان أحمد باشا مثقفا مهتما بنشر العلم، محبا للعلم والعلماء، وكان يحضر مجالسهم، ويتفقد أحوالهم، وهو ما دفعه إلى تأسيس هذه الكلية، لتعليم علوم الشريعة، واللغة، والأدب، والمنطق، والتوحيد، والأخلاق، والتاريخ، والسيرة، ولتخريج المتخصصين فيها.

الدافع السياسي: ويتمثل هذا الدافع في:

- إضافة هالة من التبجيل لدولة لم تقم على أي أساس عقائدى أو مذهبي، بل هي دولة عسكرية فرضت وجودها بحد السيف.

- التقرب من الناس والتلاحم معهم، والاستجابة لرغباتهم، من أجل تثبيت مكانته وزعامته السياسية، حيث راجت في زمانه حركة علمية بسبب رجوع طوائف كثيرة من العلماء من الخارج بعد فترة من الفوضى والاضطرابات، التي سادت أنحاء ليبيا قبل تولى أحمد باشا الحكم في ليبيا[2].

مستوى التعليم فيها: تعددت مستويات التعليم في هذه الكلية، وكانت ثلاثة مستويات:

المستوى الأول: يتم فيه إعداد الطالب وتهيئته للتعليم التخصصي، حيث يقرأ فيه الكتب الأولية في مختلف علوم اللغة والشريعة.

المستوى الثاني: المستوى المتوسط، وتدرس فيه الكتب المتوسطة في كل تخصص.

---

(1) انظر **دراسات في تاريخ المكتبات والوثائق**، مرجع سابق، ص101-103.

(2) المرجع السابق، ص94-95 و99-101.

المستوى الثالث: المستوى النهائي والعالي، وتقرأ فيه الكتب الكبيرة، كمختصر خليل وشروحه، ونظم العاصمية وشرحها، وككتاب السعد في البلاغة، وشروح صحيح البخاري، والموطأ(1).

ويعتبر المستوى الثالث في مصاف التعليم الجامعي؛ لأنه يفي بكل شروط ومتطلبات التعليم العالي، وهي التدريس، والبحث العلمي الموجه لأغراض الدين والدنيا. والتعليم العالي لا يحدد بالمباني والمرافق التعليمية المقامة في مكان واحد، في ما يعرف بـ «المدينة الجامعية» و«الحي الجامعي»، بل يحدد بالمجهود الفكري والعقلي، وأساليب هذا المجهود، ومناهجه، والموضوعات التي يبحثها، والغايات التي يسعى إليها(2).

أثر الكلية على حياة الشيخ عبد الرحمن القلهود:

تعددت نواحي التأثير لهذه الكلية في حياته، ويمكن دراسة ذلك فيما يلي:

أولاً: الناحية التعليمية:

كان لهذه الكلية أبلغ الأثر في حياة الشيخ عبد الرحمن القلهود: في نموه العقلي، وتحصيله العلمي، ويرجع السبب في هذا الأثر البليغ إلى:

- المناهج الدراسية المتعددة والمكثفة، التي كانت تدرس في هذه الكلية.
- مشائخها الراسخين وعلمائها المتمكنين في التخصصات المختلفة؛ كالعلامة المتفنن الشيخ «عبد الرحمن البوصيري»، والعلامة المشارك الشيخ «أحمد بن محمد العالم»، والعلامة المتميز «إبراهيم باكير»، وغيرهم من الأجلة.

---

(1) نقلا عن الشيخ النابغة (محمد عريبي) الذي درس في هذه الكلية، في لقاء معه في المسجد الذي بجانب بيته بالسراج 15/ 1/ 1911م.

(2) «نشأة وتطور التعليم العالى في الجماهرية»، علي الحوات، **مجلة كلية الدعوة الإسلامية**، العدد الثامن، 1991، ص292 - 293.

ويلاحظ أن عميد هذه الكلية وكثيرا من مشائخها اشتغلوا بمهنة الإفتاء: مفتين رسميين، أو نائبين عن المفتي، أو مفتين متطوعين، مما انعكس إيجابا على حياة الشيخ القلهود في كتاباته وفتاويه ومشاركاته.

ثانياً: من الناحية الوطنية:

لعبت كلية أحمد باشا والمؤسسات التعلمية الأخرى المشابهة لها دورا كبيرا زمن الاستعمار، في إذكاء الروح الوطنية عند الشيخ القلهود وزملائه، وتمثل هذا الإذكاء في:

- مشاركة عدد من العلماء والمشايخ في المعارك والحروب الدائرة بين المجاهدين والقوات الإيطالية.
- نشر الوعي السياسي والحس الوطني بين الطلبة.
- نشر روح البغض والكراهية للاستعمار في الوسط التعليمي.
- بيان الأسباب التي أدت إلى توقف المقاومة وانتصار الاستعمار، من: خيانة، وتفرق، وظهور زعامات مريضة غير كفؤة مرتبطة بالاستعمار[1].

وهذا التحليل، وذلك الوعي، سيجعل الطلبة يفهمون المغزى الأخلاقي والسياسي للتاريخ، ويعون اتجاهات الأحداث فيه، ويقدرون على ربط الحوادث بأسبابها وعللها المعنوية والأخلاقية[2]. ويشاركون في النشاطات الاجتماعية والأحزاب السياسية.

---

(1) انظر «جوانب من تاريخ الحياة التعليمية في مدينة طرابلس»، أحمد محمد الخليفي، **مجلة كلية الدعوة الإسلامية**، العدد الثاني، ص234-241.

(2) «دور الجامعات العربية والإفريقية في التنمية الثقافية»، محمد علي الصلابي، **مجلة كلية الدعوة الإسلامية**، العدد الثامن 1991، ص34.

ثالثاً: من الناحية الفنية:

بنيت كلية أحمد باشا وجامعها -الذي كانت حلق العلم تقام فيه- بطريقة فنية رائعة جميلة؛ فأسلوب البناء فيه، والأعمدة الرخامية، والأقواس المغربية، وأنواع الزخرفة -تضفي على الكلية والجامع بهجة وسرورا.

وقد اشتمل الجامع على نوعين من أنواع الزخرفة:

نوع يدخل في تشكيل وبنية العناصر المعمارية نفسها، ونوع يظل في إطار مهمته التزيينية الخالصة.

والنوع الأول نجده في الأعمدة،والأقواس، والقباب، والمداخل، والمحراب، والنوافد.

أما النوع الثاني - وهو الزخرفة التجميلية- فيمكن ملاحظتها في المنبر، والأبواب، والجدران، والقباب.

أثر هذا الجمال على الشيخ:

أ - من الناحية الفنية:

اللوحات الفنية المعمارية المتعددة تأخذ بيد المشاهد لها إلى مواطن الإبداع برفق وأناة، حيث تتعانق الخطوط والألوان في توازن دقيق وتناسب بديع، يملأ النفس بمعاني الجمال، ويشبعها بدلالاته، وإشباع الحاجات النفسية يشعر بالسعادة، ويهيئ الأسباب للنجاح.

ب - من الناحية المعرفية:

تتعدد أوجه الأثر الفني من الناحية المعرفية، ومن هذه الأوجه:

- أنها تعرف الطالب بهذه الصفحة المشرقة من صفحات الفن العربي.
- أنها تعرفه بأشكال الحروف العربية الموجودة وصورها في الأثر

الفني، ومعلوم أن الحروف هنا تحمل مهمتين: المهمة التعبيرية، والمهمة الزخرفية التي هي جلباب المهمة الأولى، والتي تدفع المشاهد إلى النظر والتأمل بإمعان وتدقيق.

- أنها تعرفه بأنواع الألوان المتعددة، وتخلق عنده نوعا من الثقافة فيها، خصوصا وأن الشيخ القلهود يشتغل في تلك الفترة بمهنة النسج، التي للألوان فيها دور كبير، فعينه في التأمل تختلف عن عيون الآخرين، الذين لا يملكون الحاسة الفنية، والملكة الذوقية، والمهارة اليدوية.

- أنها تعلمه البساطة، فمع جمالية الجامع ومعماريته الرائعة، ظل يتميز بالتناسق والبساطة، يقول الدكتور حسين مؤنس: المتأمل للصورة التي عليها المساجد في مقابل الصورة التي عليها الكنائس وغيرها من أماكن العبادة، يجد البساطة اللامتناهية في مقابل الأبهة والغموض الذي يكتنف تلك المعابد[1].

ج - من الناحية الفقهية:

اللوحات الفينة المعمارية الموجودة في المسجد يراها مشائخ القلهود، الذين هم القدوة عنده، ولا يعترضون عليها مع وجود الخلاف الفقهي فيها[2] وهذا بلا ريب سيخلق في الشيخ القلهود روح الاعتدال والتوسط في التفكير الفقهي، وعدم الجمود على بعض الآراء، ويخلق فيه التسليم بما جرى به العمل، مما يوافق أحد الآراء الفقهية، وهو ما يظهر جليا في فتاويه.

(1) **دور المسجد في الإسلام**، علي محمد المختار، ص105، نقلاً عن هامش كتاب **الفن الإسلامي التزام وابتداع**، صالح أحمد الشامي، ص321، دار القلم، دمشق، ط1، 1410هـ/ 1990م.

(2) انظر **الفن الإسلامي**، مرجع سابق، ص317.

د - من الناحية الأخلاقية:

- تجلى اللوحات الفينة- للشيخ القلهود- أهمية روح التكاثف في العمل، فالمعمار الفني الكبير لم يوجد على هذه الصورة الفنية الرائعة والكبيرة، إلا بصاحب المال الذي دفع ماله، والمهندس الذي بذل خبرته وفكره، والبناء الذي بذل مهارته وفنه.
- تخلق اللوحات الفنية بين أفراد الكلية الذين يترددون عليها وعلى الجامع، روح التآلف والتقارب، يقول الفيلسوف «كانت» (1728-1804): وظيفة الفن أنه يحدث قربى وتشاركا بين الناس، فإذا اشترك الناس في حكم جمالي، فهذا يرجع إلى وجود تنظيم مشابه لدى الأفراد جميعا[1].

ولعل هذا أحد الأسباب التي كانت تدفع رسول الله -ﷺ- إلى سماع الشعر الجميل بين حشد الصحابة؛ فالملكة الأدبية عندهم، والاشتراك في الحكم الجمالي على الفن القولي الذي يستمعون إليه يحدث قربى بينهم في الناحية النفسية، وتشاركا بينهم في الناحية الوجدانية، ما يجعلهم كالبنيان يشد بعضه بعضا، ولعله أيضاً أحد الأسباب التي ربطت بين العرب في الناحية الوجدانية والنفسية حين كانوا يجتمعون في أسواق الأدب.

- تلطف المشاهد الفنية الهمجية عند الإنسان المشاهد لها، فقد ذهب الفيلسوف «هيغل» (1770-1831) إلى أن للفن هدفين: هدف أساسي: يتمثل في تلطيف الهمجية بوجه عام، وتهذيب الأخلاق بوجه خاص. وهدف نهائي[2] وهو كشف الحقيقة، وتمثيل ما يجيش في النفس البشرية تمثيلا عينيا مشخصا.

---

(1) **دراسات في علم الجمال**، مجاهد عبد المنعم مجاهد، ص101 و 103، ط1980م.

(2) انظر: **المدخل إلى علم الجمال**، هيغل، ترجمة جورج طرابيشي، ص47-48، دار الطليعة، بيروت، ط1.

روافد علمية أخرى:

توفرت للشيخ روافد علمية أخرى غير كلية أحمد باشا، ومن هذه الروافد:

1 - الدروس الخصوصية في البيت، فقد أولاه بعض مشائخه الأفذاد اهتماما خاصا، بسبب مواهبه العقلية وذكائه الحاد المفرط، وجعل له درسا خصوصيا، كما فعل العلامة المتفنن (أحمد بن محمد العالم) الذي كان يدرس في بيته تلميذه (القلهود) درسا خاصا في أصول الفقه، درسه فيه «قرة العين» للإمام الحطاب، الذي هو شرح لورقات إمام الحرمين[1].

2 - دروس التوعية والإرشاد التي كان يقوم بها العلماء، وخصوصاً في شهر رمضان، وكانت هذه الدروس على مستوى عال، حيث كان عالم كالشيخ البوصيري -مثلا- يدرس طيلة ثلاثين يوماً حديثاً واحداً، يدرسه من جوانبه المتعددة[2].

ولا ريب في قيمة هذه الدروس، ومدى الوعي الذي تبثه، والقيم التي تغرسها، وفي مدى نشرها للثقافة الإسلامية.

3 - خال الشيخ الذي كان مقيما في السعودية، والذي كان يمده بمصادر العلوم المتعددة، ويزوده بمراجعها المختلفة، ويبعث إليه بأمهاتها الكبيرة والكثيرة، وبما جد ويجد من المؤلفات والموسوعات[3] مما هيّأ له السبيل أن يتزود من ثمارها، ويغترف من بحارها، وأن يطلع على الكتب النافعة، التي تجمع بين أصالة القديم ونصاعة الجديد.

وهذا الرافد ميز الشيخ كثيراً عن زملائه الذين لم تتوفر لهم هذه الفرصة.

---

(1) أخذت هذه المعلومة عن الأستاذ المنصف عبد السلام الدغماش عن شيخه مصطفى قشوط عن شيخه القلهود.

(2) أخذت هذه المعلومة عن الشيخ الفاضل (رمضان السعداوي)، الذي كان يحضر هذه الدروس.

(3) لقاء مع ابن الشيخ (لسان الدين) في كلية الهندسة. ورقات كتبها ابن الشيخ، مرجع سابق.

4 - المكاتب العامة.

5 - مناصبه، ووظائفه، ومشاركته في مجلس البحوث الإسلامية بمصر، وفي المؤتمرات العلمية، التي أتاحت له فرصة اللقاء مع النخب العلمية والاحتكاك بها، والاستفادة منها، والتي صقلت معارفه، وقدحت عزيمته، وحركت همته، ودفعته إلى مزيد من العلم والقراءة والفهم والتحصيل، وأعطته القدرة على الجمع بين الفقه النظري المسطور في الكتب، والفقه العملي المطبق في البلد والمسطر في القوانين والتشريعات.

مشائخه:

درس الشيخ على عدد كثير من كبار العلماء، الذين تأهلوا في الأزهر الشريف وغيره، والذين تتلمذوا على أمثال: الشيخ محمد عبده، والشيخ عليش، والشيخ محمد بخيت المطيعي، والشيخ الدسوقي العربي. ومن هؤلاء المشائخ:

1 - إبراهيم بن مصطفي بن إبراهيم بن مصطفي بن محمد بن باكير، ولد سنة 1273هـ في أسرة علمية؛ فقد كان أبوه مفتي الأحناف في طرابلس، وكان جده مفتيا بها من قبل، والتحق بالكتاب، فحفظ فيه القرآن الكريم على الشيخ «عبد الحفيظ الطشاني»، ثم التحق بأماكن التعليم الديني، ودرس فيها الفقه المالكي والحنفي، وسائر علوم الشريعة واللغة على الشيخ (نصر القمي)، الذي كان من أكابر علماء المالكية، وعلى الشيخ (أحمد بن عبد السلام) الملقب بسيبويه، وعلى الشيخ (محمد بن موسى) المسمى بعمدة الإسلام، وكان أبرز أساتذته العلامة المجدد «محمد كامل بن مصطفى»، الذي لازمه أكثر من عشرين سنة، وأخذ عنه علوما وفنونا مختلفة.

علومه: كان الشيخ عالما متفنا مشاركا في كل العلوم: فقيها مع الفقهاء، ونحويا مع النحاة، وبليغا مع البلغاء، وعالما في كل ما يتصل بها من علوم.

شعره: للشيخ إبراهيم نتاج متعدد من المنظومات العلمية، والأشعار

الغزلية، والمدائح النبوية، وقد بلغ شعره الغاية في الملاحة، وجودة السبك، وقوة النظم، ومن شعره:

يا عذولي لا تلمني ... وامش عني بالسلامة

كل شيء غير حبي ... قد سلا قلبي غرامه

إن عشقي في مليح ... شرّف المولى مقامه

في ضحى من حرّ شمس ... قد أظلته الغمامة

جاهه والله جاهٌ ... أوجبَ الباري احترامه

في سويدَ القلب مني ... حبّه أضحى مقامه

وظائفه: تولى الشيخ وظائف متعددة منها:

- عضويته في محكمة الاستئناف من سنة 1306 هـ- إلى 1324 هـ.
- رئيس المحكمة الاتهامية، ثم في وكالة مجلس الإدارة قسم المحاكمات والجنح في طرابلس.
- مفتي طرابلس 1324- 1329.
- التدريس.

سفره: اضطرته ظروف الاستعمار، وجور الطليان إلى الهجرة إلى الشام، فعاش في دمشق، ووجد القبول لدى علمائها وأدبائها، وعرضت عليه وظيفة الإفتاء في طرابلس الشام فرفضها.

وفاته: توفي الشيخ إبراهيم باكير يوم الأربعاء السادس عشر من ربيع الآخر سنة 1362 هـ الموافق 21 أبريل سنة 1943 عن 89 سنة[1].

(1) انظر **أعلام ليبيا**، الطاهر أحمد الزاوي، ص58-61، دار المدار الإسلامي، ط2، 2004م، **لمحات أدبية عن ليبيا**، على مصطفي المصراتي، ص108، طرابلس الغرب، المطبعة الحكومية، ط1، 1956م.

2 - الشيخ عبد الرحمن البوصيري الملقب بالأخضري، الأستاذ، العلامة، الفقيه، الأصولي، المحدث، الأديب، ولد في مدينة «غدامس» في 22 ذي القعدة 1258هـ، وحفظ القرآن فيها، وتلقى علومه الأولية، ثم انتقل إلى مدينة طرابلس مع والده سنة 1278هـ، وأكمل فيها دراسته على مشائخ عصره المبرزين، أمثال العلامة المجدد (محمد كامل بن مصطفى)، الذي لازمه في دروسه ومطالعاته، وفي مراجعاته في الفتاوى.

رحلاته: تعددت رحلات الشيخ، فسافر إلى مصر، وتونس، وتركيا لطلب العلم، واقتناء الكتب، والسعي في الأرض.

مؤلفاته: ترك الشيخ تراثا يدل على عظم رسوخه، وعظم مكانته العلمية، ومن هذا التراث: كتابه «فاكهة اللب المصون على شرح الجوهر المكنون» في علوم البلاغة، و«نزهة الثقلين في رياض إمام الحرمين» في علم الأصول، و«الجواهر الزكية في مصطلح خير البرية» شرح ألفية العراقي في مصطلح الحديث، و«مبتكرات اللآلي والدرر في المحاكمة بين العيني وابن حجر»، و«الدرر المجنية من حديث خير البرية» على الجامع الصغير أربعة أجزاء.

وظائفه: تولى الشيخ وظائف متعددة، منها:

- رئاسة سجلات العقود 1303هـ.
- رئاسة كتبة المحكمة الشرعية 1307 - 1325هـ.
- تولى النيابة عن القضاة في غيبتهم في المدة السابقة.
- تولى القضاء في النواحي الأربعة 1325 هـ، وتولى القضاء في الزاوية الغربية سنة 1328 - 1329هـ.
- تولى التدريس منذ كان طالبا، وتخرج على يديه جماعة كثيرة من أهل العلم والفضل.

وفاته: توفي بمدينة طرابلس يوم الجمعة، الخامس عشر من شهر المحرم،

سنة 1324هـ الموافق 19 أبريل 1935م، عن سن تناهز ستا وتسعين سنة، لم يشك فيها مرضا[1].

3 - الشيخ أحمد بن محمد بن أحمد العالم، العلامة، المتفنن، المشارك في كل العلوم، من بيت علم وفضل وصلاح، ينتهي نسبه إلى الشيخ عبد السلام الأسمر، ولد في «القصبات» من مناطق (امسلاتة) في أوائل القرن الرابع عشر الهجري، حفظ القرآن، ودرس علوم الشريعة واللغة في مدينة «طرابلس»، ثم التحق بالأزهر الشريف في أغسطس سنة 1923م، ودرس على أكابر المشائخ، كالشيخ الدسوقي العربي، والشيخ محمد بخيت المطيعي، والشيخ يوسف الدجوي، وعاد إلى طرابلس في نوفمبر سنة 1927م.

وظائفه:

- تولى التدريس في كلية أحمد باشا، واستمر في التدريس إلى سنة 1932م.
- اشتغل بالقضاء في أماكن متعددة.
- كان عضوا في المحكمة الشرعية العليا، ثم رئيسا لها.
- وفي 23 فبراير 1964م عين نائبا لمفتي ليبيا.

وفاتــه: توفي في شهر سبتمبر 1967م[2].

وهناك مشائخ آخرون أجلة كبار درس عليهم الشيخ عبد الرحمن القلهود، حتى تحصل على الشهادة العالية من الكلية، أمثال العالم الراسخ على عمر النجار، والمربي الكبير صاحب الثقافة الحديثة الواسعة الشيخ أبوبكر بلطيف[3]

(1) **أعلام ليبيا**، مرجع سابق، ص213-215؛ **لمحات أدبية عن ليبيا**، مرجع سابق، ص157.

(2) **أعلام ليبيا**، مرجع سابق، ص115-116.

(3) كان من طريقة هذا الشيخ - كما أخبرني تلميذه النابغة محمد التركي التاجوري- أنه يجعل في آخر كل حصة وقتا لاستعراض كتب المحدثين، ككتب العقاد، وأحمد =

والعالم الشهير الشيخ علي الغرياني، والمفتي الجليل الشيخ محمد أبو الأسعاد العالم[1].

تلامذته: تخرج على يد الشيخ عبد الرحمن القلهود عدد كثير من العلماء، وجمع كبير من الأجلاء، منهم:

- العالم الجليل الشيخ (خليل المزوغي)، الذي كان يباشر الإفتاء الحر، ويقوم بالتدريس في معهد أحمد باشا، درست عليه تفسير النسفي في المرحلة الثانوية.
- شيخي العلامة الدكتور (أحمد الخليفي)، الذي درس على الشيخ القلهود (الجوهر المكنون) و(رسالة الدردير) و(السمرقندية) في البيان.
- والدكتور الخليفي درّس عقودا كثيرة في معهد أحمد باشا، وكلية الدعوة الإسلامية، وقد شرفت بالدراسة عليه، فدرست عليه علم التوحيد، والنحو، والمنطق، وكان من العلماء المتمكنين.
- العالم النابغة الشيخ (محمد عريبي)، الذي كان يحفظ أقرب المسالك متنا وشرحا وحاشية عن ظهر قلب، وللشيخ عريبي نشاطات متعددة، منها ترجمة القرآن إلى اللغة الإنجليزية.
- الأديب النابغة، سيد الخطباء، وفحل الشعراء الشيخ (عبد السلام خليل)، صاحب كتابة «صرخة مسلم».

= أمين، وطه حسين...، وكان لهذا الشيخ مكتبة ضخمة ليس لها عند العلماء في ليبيا نظير.

(1) اعتمدت في معرفة مشائخه، وإكماله للدراسة بهذه الكلية على: ورقات كتبها ابن الشيخ (طلعت)، ص15، وعلى ما ذكره لي النابغة الشيخ «محمد عريبي» تلميذ الشيخ القلهود في 5/ 1/ 1911م، وعلى ما ذكره لى الأستاذ الأديب الطاهر محمد عبد السلام الزنتانى في بيته بالمدينة القديمة، وعلى ما ذكره الشيخ «قشوط» نقلا عن تلميذه الأستاذ «المنصف عبد السلام الدغماش» .والشيخ قشوط من تلاميذ الشيخ القلهود، وعلى ما ذكره لي ابنه الدكتور (ياسين).

- العلامة الفرضي المؤرخ الشيخ (سالم الماقوري).
- العلامة المتفنن الدكتور (عز الدين الغرياني)، الذي اشتغل أمينا لدار الإفتاء زمن الشيخ القلهود والشيخ الطاهر الزاوي[1].

المبحث الثالث: نشاطاته الاجتماعية والسياسية والفكرية:

نشاطاته الاجتماعية:

كل من عرف الشيخ القلهود عرفه بحيويته ونشاطه الاجتماعي، ومشاركته لمجتمعه في السراء والضراء؛ لأنه منه نشأ، وعلى مهاد ظروفه الاجتماعية والسياسية درج.

فهو نتيجة من نتائج الوراثة والوسط، الوراثة بمعناها العام من روح الأمة وتاريخها الماضي، والوسط العام من الواقع الحاضر وما يجري فيه من مواقف، وقضايا، وموارد روحية واجتماعية[2].

والشيخ يتصل بمجتمعه إيمانا بالعمل، فالعمل في حقيقته وأبعاده، وخصائصه، هو الذي يحدد قيمة الإنسان في المفهوم الديني، ويمكن إبراز قيمة العمل هذه من جوانب مختلفة:

- القيمة الدينية، فالعمل يعتبر من العبادات التي تقرب إلى الله زلفي؛ لأن مفهوم العبادة لا يقتصر على شعائر الإسلام وقواعده، بل يتعدى هذا ليشمل كل عمل صالح.

- القيمة الاجتماعية؛ فالعمل هو الأساس الذي يستمد منه الإنسان قدره

---

(1) أخذت هذه المعلومات من ورقات ابن الشيخ «طلعت»، ومن لقاء مع الشيخ (محمد عريبي) في المسجد المجاور لمنزله في مدينة طرابلس في 15/ 1/ 1911م، ومن مقال لشيخنا أحمد الخليفي في **مجلة كلية الدعوة الإسلامية**، العدد الثامن، ص234-241. لقاء مع الدكتور (محمد جبران) في بيته.

(2) انظر **النقد الأدبي**، شوقي ضيف، ص192، دار المعارف بمصر.

وقيمته، فالناس في الشريعة ليس لهم مقياس للتفاوت في الأقدار إلا العمل «إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم، ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم»[1] القيمة الاقتصادية، حيث يعتبر العمل في المجال الاقتصادي من أساسيات الرزق والكسب[2].

أمثلة من نشاطات الشيخ الاجتماعية:

1 - إسهامه في جمعية الهلال الأحمر: أسهم الشيخ في النشاط الاجتماعي والخيري لجمعية الهلال الأحمر سنة 1956م[3] الذي كان يهدف لتقديم العون والمساعدة، وتخفيف الويلات والمصائب، ورعاية العجزة والمتشردين، إيمانا منه بأن المشاركة واجب ديني واجتماعي، يرتبط بالعقيدة، وينسجم مع الإيمان، ويحقق نوعا من العدالة الاجتماعية، وإشباع الحاجات الأساسية.

2 - مشاركته في الاجتماعات المتعلقة بالتعليم والتربية، مع نخبة من الأساتذة والمثقفين، لمناقشة أوضاع التعليم ومشاكله وطرق تطويره، لا سيما وأنه قد تولى وزارة المعارف في بعض الأزمنة، كما سيأتي بيانه.

ومن النخب التي كانت تحضر في هذه الاجتماعات: الصادق عبد الرحمن أبو هدرة، وإبراهيم الفلاح، وتوفيق حمودة، وعبد الله اليازي، وأحمد بن بية، ومحمد الويفاتي، ومصطفى المبروك، والشيخ الطاهر اسبيطة، وأحمد بنون.

وفي هذه الاجتماعات تناقش أوضاع التعليم[4] المتعلقة بالمستوى التعليمي والمستوى التقني والمستوى الثقافي:

---

(1) **صحيح مسلم**، النووي، ج16، ص104، كتاب **البر**، باب تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره ودمه وعرضه وماله.

(2) انظر **العقل والسلوك في البنية الإسلامية**، عبد المجيد النجار، ص161-163، منشورات مطبعة الجنوب مدنين.

(3) **ورقات**، مرجع سابق، ص16.

(4) **ورقات**، المرجع السابق، نفس المكان.

- ففي المستوى التعليمي تناقش نسبة الأميين إلى جملة السكان، ونسبة المقيدين في مراحل التعليم المختلفة، ونسبة المقيدين في التعليم الفني إلى جملة المقيدين في المرحلة الثانية للتعليم، ونسبة المقيدين في كليات علمية وتكنولوجية إلى جملة المقيدين في المرحلة الثالثة للتعليم ...
- وفي المستوى التكنولوجي تناقش نسبة العلماء والباحثين الوطنيين الدراسين أو العاملين في الخارج، ونسبة الخبراء الأجانب إلى جملة الخبراء الذين يتم استشارتهم في المؤسسات العامة في البلد، ونسبة مخصصات البحث العلمي والتطوير إلى الناتج المحلي الإجمالي، وعدد المخترعات والابتكارات التي تم تسجيلها لوطنيين في السنوات السابقة...، أما بالنسبة للمستوى الثقافي فتناقش قضايا، كقضية اختيار الكتاب المدرسي، والمواد الدراسية، وتوفير المكتبات، ونسبة المبيعات من الكتب، ونسبة الكتب التراثية إلى جملة المبيعات من الكتب ...

والهدف من المناقشة تحقيق التنمية المستدامة القائمة على العنصر البشري، كأساس في كل الأبعاد الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، والعمل على تحقيق ثورة علمية وتكنولوجية، والعمل على توسيع الخيارات أمام الكوادر الوطنية، وتهيئة الفرص لهم، لإبراز إمكاناتهم الكامنة، بتمكينهم من اكتساب المعارف في الداخل والخارج، التي تطور قدراتهم، وتنمى مواهبهم، وتشعرهم بالإنجاز والاختراع[1].

والذي هيأ الجو لهذه الانطلاقات الواسعة المكانة الخاصة، التي حظي بها التعليم منذ الأيام الأولى للدولة الليبية الحديثة؛ فقد تضمن الدستور الذي نشر في 8 / 10/ 1951م ثلاث مواد كانت هي الأساس الذي انطلق منه فيما بعد

(1) انظر دراسة متعلقة بمؤشرات الوفاء بالاحتياجات الأساسية : **التنمية في عالم متغير**، ابراهيم العيسوى، ص164 وما بعدها. دار الشروق ط2، 1422هـ/ 2001م.

أول قانون للتعليم، والمعروف بالقانون رقم 5 لعام 1952م، وكانت هذه المواد :

المادة 28: التعليم حق لكل ليبي، وتعمل الدولة على نشره، بما تنشر من المدارس الرسمية، وبما تسمح بإنشائه تحت رقابتها من المدارس الخاصة لليبيين والأجانب.

المادة 29: التعليم حر، ما لم يخل بالنظام، أو ينافي الآداب، ويكون تنظيم التعليم العام بالقانون.

المادة 30: التعليم الأول إلزامي لليبيين: بنين وبنات، والتعليم الأول والابتدائي مجاني في المدارس الرسمية[1].

3 - مشاركته اليومية في -أغلب الأوقات- في الاجتماعات التي كانت تعقد بعد صلاة المغرب بفندق (مادي حسان) بسوق المشير، حيث تجتمع النخب والأعيان، والتجار، والسياسيون لمناقشة أحوال البلد.

ومن الشخصيات التي كانت تحظر في هذه الاجتماعات، محمد الزقعار، ومحمد الكريكشي، وعبد العزيز الزقعلي، والهادي المشيرقي (من أعضاء المؤتمر العام)، والشيخ الطاهر باكير، وعلي الديب، وأحمد الحصائري، وفاضل بن زكري، والشيخ عبد السلام خليل.

وفي هذه الاجتماعات تناقش أحوال البلد[2] الناحية السياسية، والاقتصادية، والصحية، والغذائية، وحالة المواصلات، وكيف يتم توزيع الناتج القومي، وكيف السبيل إلى النمو والاستقرار الاقتصادي، وما هي مؤشرات التطور في الجانب السكاني والعمراني.

---

(1) **انجازات المجتمع الليبي في مجال التنمية المستدامة**، مصطفي عمر التير، ص80-81، مجلة الجامعة المغاربية، العدد الثاني، 2006م.

(2) **ورقات**، مرجع سابق، ص16.

4 - مشاركته الأسبوعية في الاجتماعات التي كانت تحدث لتقويم أعمال الأسبوع، وتقويم نشاطاته وإنجازاته، وهذا الاجتماع يعقد في سهرة يوم الخميس في منزل الشيخ القلهود، ويحضره مجموعة من المشائخ والأعيان المعروفين، مثل الشيخ: محمد المفتي، ومحمود صبحي، ومحمد الزقعار، ومحمد الكريكشي، ومصطفى السراج، وأحمد بن بية، وعبد الله اليازي، والهادي المشيرقي، ومحمد السوكني، ومحمد خليل، ومحمد الضباع، وأحمد الحصائري، وأحمد بن زيتون، وعبد العزيز الزقلعي[1].

5 - مشاركته في حملة عيد الشجرة[2] ومشاركته فيها تعبر عن رغبته في توفير الأمن الغذائي، وزيادة الإنتاج المحلي، وتنمية نسبة الاحتياطي من السلع الغذائية، والاحتياجات الاستهلاكية، إضافة إلى مقاومة التصحر.

6 - مشاركته في الصالون الأدبي، الذي يقام كل يوم أربعاء، في منزل (أحمد الحصائري) ومشاركته فيه تعبر عن مخزونه الأدبي الكبير، وثرائه الفكري الواسع.

7 - مشاركته في لجنة الستين المسؤولة عن وضع الدستور.

8 - مشاركته في الاحتفالات الدينية، كالاحتفال بمناسبة المولد النبوي الشريف، وتوديع ركب الحجاج[3].

النشاط السياسي: من الملامح البارزة في شخصية القلهود مشاركته الفاعلة في المجال السياسي قبل الاستقلال وبعده، ولا غرابة، فمن حق الوطني أن يصارع مع شعبه، وأن يكون جزءا حيويا في هذا الصراع، ومتداخلا فيه يستمد منه براعته ومبادئه وأفكاره.

---

(1) المرجع السابق، نفس المكان.

(2) المرجع السابق، ص20.

(3) لقاء مع ابن الشيخ الدكتور (ياسين).

والوطني الحق هو الذي يعيش حياة شعبه، فيشقى حين يشيع في شعبه الشقاء، ويبتهج حين يشيع فيه الرخاء، يحيا معهم، ويشاركهم حياتهم بكدرها وصفوها:

أ - انخراطه في الجبهة الوطنية المتحدة التي تكونت سنة 1946م برئاسة السيد (سالم المنتصر). وعضوية كل من: الشيخ محمد أبو الأسعاد العالم، والشيخ سالم المريض، وعبد المجيد كعبار، وإبراهيم بن شعبان، ومحمد الميت، ومحمود المنتصر، وعون سوف، ومحمد الهنجاري، وإسحاق حبيب، والشيخ عبد الرحمن القلهود (سكرتير هذه الجبهة)[1].

وكان الدافع لتأسيس هذه الجبهة مواجهة الخطر الاستعماري الذي كان يسعى إلى تفتيت الوطن، وتقسيمه إلى أقاليم ثلاثة: إقليم طرابلس، وإقليم بنغازي، وإقليم سبها[2].

أهداف الجبهة: يهدف هذا التنظيم إلى إقامة دولة ليبيا الحديثة الموحدة على كامل التراب الليبي، التي تتمتع بالاستقلال التام، والتحرر من كل أنواع الهيمنة والتبعية.

والتنظيم وهو يسعى لهذا الهدف، يؤمن بأن هذا الهدف لن يتحقق إلا:

- ببناء عناصر القوة الذاتية للمجتمع، لبناء الإنسان الفاعل لا المفعول به.
- برفع درجة الاعتماد على القدرات الوطنية، وهو ما يظهر في استقطابه للشخصيات العلمية والوطنية للانخراط فيه.
- ضرورة إشراك الناس في صنع القرارات، ولهذا طالب الأهالى بتبني أهداف التنظيم، والإفصاح عنها أمام لجنة تقصى الحقائق الدولية، التي أرسلتها الجمعية العامة للأمم المتحدة[3].

---

(1) **ورقات** ، مرجع سابق، ص30 و32. لقاء مع ابن الشيخ الدكتور (ياسين).

(2) انظر **تاريخ ليبيا منذ أقدم العصور**، جون رايت، ص185 وما بعدها، الناشر الفرجانى، طرابلس، ط1، 1972م.

(3) **ورقات**، مرجع سابق، ص32.

الوسائل: حتى يحقق هذا التنظيم هدفه قام بـ:

1. التنسيق مع السيد (إدريس السنوسي)؛ حيث كلفت الجبهة كلا من الشيخ (الطاهر المريض) والسيد (محمود المنتصر) بالسفر إلى القاهرة لمقابلة السيد (إدريس السنوسي) قبل عودته الثانية إلى البلاد، وعرض اقتراحاتهم التالية للموافقة عليها، ودعمها، والعمل على تطبيقها:

- رفض أي استغلال أو وصاية تقوم بها الدول الكبرى لأي من الإقليمين، دون اعتبار وجهة نظر سكان الإقليم الآخر، والتأكيد على وحدة المسار لأقاليم ليبيا الثلاثة.
- قصر الإمارة السنوسية على شخص السيد (إدريس المهدي السنوسي)، دون حق الوراثة من بعده.
- يجب أن يكون شكل الحكم في ليبيا المستقلة برلمانيا دستوريا.

وقد عقدت عدة اجتماعات، ناقش خلالها السيد (إدريس السنوسي) مع وفد الجبهة المقترحات المقدمة.

وقد أبدى السيد (إدريس) استعداده للتوقيع على برنامجها، مشيرا إلى أنه سيبذل كل ما في وسعه من أجل التوصل إلى تحقيق المهام المطلوبة، كما وافق على تشكيل لجنة عمل مشتركة، تتولى العمل على تنفيذ البرامج المشتركة بين القطرين، وتم الاتفاق على تحديد موعد لملتقى مشترك لممثلي الإقليمين(1).

وفي هذه الجولة قابل وفد الجبهة عددا من عناصر الحركة الوطنية الليبية. كما التقى أمين عام جامعة الدول العربية السيد (عبد الرحمن عزام)، وتبادل معه الرأي والمشورة. وقد صادف وجود وفد الجبهة وصول كل من المناضل السيد (بشير السعداوي) ورفيقه السيد (خالد القرقني) قادمين من المملكة العربية

---

(1) **تاريخ ليبيا من نهاية القرن التاسع عشر حتى عام 1969م**، ن بروشين، ترجمة عماد حاتم، ص160، منشورات مركز دراسة جهاد الليبيين ضد الغزو الإيطالي.

السعودية، صحبة وزيرها الأمير (فيصل آل سعود). وقد تبادل الجميع الرأي حول الأحداث الجارية على الساحة الليبية[1].

2. التنسيق مع المؤتمر الوطني في إقليم بنغازي، حيث سافر وفد من الجبهة الوطنية المتحدة إلى إقليم (بنغازي) بداية سنة 1947م، ويضم المفتي (محمد أبو الأسعاد العالم)[2] والشيخ (عبد الرحمن القلهود) وثلة من الشخصيات والأعيان البارزة.

وقد أعدت الجبهة ورقة عمل تتقدم بها في هذه الاجتماعات؛ لمناقشتها، وصياغتها، واعتمادها، والتوقيع عليها، والعمل على تحقيقها. والورقة تتضمن المبادئ التالية:

- التأكيد على وحدة ليبيا ضمن حدودها الطبيعية، كما كانت قبل الحرب العالمية الثانية، ورفض أي اقتراح يرمي إلى قسمة أي جزء من البلاد أو فصله.
- التأكيد على استقلال (ليبيا) بأقاليمها الثلاثة.
- الاعتراف بزعامة السيد (إدريس السنوسي)، وإعلان إدارته على ليبيا، وإنشاء حكومة دستورية ديمقراطية برلمانية.
- الانضمام إلى جامعة الدول العربية بعد الاستقلال مباشرة.
- العمل الفورى على إنشاء لجنة مشتركة، تكون الغاية منها الاهتمام بالمصالح المشتركة للبلاد، تحت إشراف الأمير.
- يتعهد الفريقان بتنفيذ المبادئ المتفق عليها، والدفاع عنها بكل الوسائل الممكنة، ورفض أي ترتيب يتناقض معها.
- النص على أن هذا الاتفاق الذي وقعه الطرفان، يصبح مقيدا لهما، بعد تصديق الأمير عليه.

(1) **ورقات**، ص31.
(2) **تاريخ ليبيا**، مرجع سابق، ص260.

وجرى الاجتماع في الوقت المحدد له، وهو 18 يناير سنة 1946م برئاسة السيد (عمر باشا الكيخيا)، وجرت فيه محاورات ومداولات، واجهتها صعوبات وعراقيل متعددة[1].

3. الاتصال بوزراء خارجية الدول الكبرى: أمريكا، وبريطانيا، وفرنسا، والاتحاد السوفيتي، حيث قامت الجبهة بتوجيه رسالة إليهم، تدعوهم فيها إلى المساهمة في توحيد البلاد والحصول على الاستقلال، ومما جاء في هذه الرسالة إن «..ميثاق الأطلنطي وكل المؤتمرات التي عقدت أثناء الحرب العالمية الثانية وبعدها، أقرت بحق الشعوب في تقرير مصيرها...، وأن الأمة الطرابلسية تلفت نظر وزراء المؤتمر المنعقد في رعاية الهيئة الدولية للأمم المتحدة، بأنها سوف لن تخضع لأي قرار يصدر ضد رغبتها، ولو عرضت نفسها للفناء المطلق»[2].

4. إقامة الندوات، والقيام بالمحاضرات، ونصب المنابر، والعمل على تعبئة الجمهور ونشر الوعي السياسي، وكان الشيخ القلهود من أفضل المحاضرين، وأعظم الخطباء المؤثرين في حركة التاريخ الليبي، وصوروا متاعس الشعب، وحرمانه من حقوقه السياسية والطبيعية في العيش الكريم. وقد ساعده على هذا ملكاته الأدبية، وقدراته اللغوية، ورصيده الكبير من عيون الشعر العربي القديم والحديث، فهو يحفظ الكثير من شعر المعري والمتنبي، وأبي تمام، وأبي العتاهية، وحافظ إبراهيم[3].... كان حين يخطب ويحاضر كأنما كلمات اللغة رهن إشارته، يختار منها أرشقها وأدقها في الدلالة على الأحداث والخطوب.

كان في محاضراته يحاكي اللغة العادية، ولكنه يختلف عنها، فهو يلخص، ويحشد، ويركز، وكان في خطبه يرتفع عن لغة الحياة اليومية، ولكنه ارتفاع قريب، لا ينتهي إلى استعمال الغرابة، واستخدام الحوشيّة؛ لأنه يخاطب جمهورا

(1) **تاريخ ليبيا**، ص261؛ **ورقات**، ص32.
(2) المرجع السابق، ص259؛ **ورقات**، ص31.
(3) **ورقات**، ص11. لقاء مع ابن الشيخ الدكتور (ياسين).

محتشدا، لا يحمل المعاجم اللغوية في معاطفه ولا على صدوره، على حسب عبارة شوقي ضيف.

ب - انخراطه في المؤتمر الوطني العام الذي تأسس سنة 1949م برئاسة (بشير السعداوي) ونيابة المفتي (محمد أبو الأسعاد العالم)[1].

وقد ضم هذا المؤتمر الحزب الوطني، والجبهة الوطنية المتحدة وغيرها. وكان لهذا المؤتمر الدور الفعال في مناهضة مشروع بيفن سفورزا، وفي توحيد كلمة الشعب على هدف الاستقلال والوحدة الوطنية، تحت شعار ((ليبيا مستقلة تحت الإمارة السنوسية))، والفضل الكبير في إنجاح الحياة السياسة، وتأسيس دولة ليبيا الحديثة، وقيام المملكة الليبية المتحدة. وقد كان للشيخ القلهود دور فعال في هذا المؤتمر[2]. كما كان له دور فعال في الجبهة الوطنية، وكان للمؤتمر وسائله المتعددة لتحقيق أهدافه من: العصيان المدني، والقيام بالمظاهرات، والاحتجاجات، والاتصال بالجمعية العامة للأمم المتحدة، وبغيرها[3].

المناصب الوزارية: تولى الشيخ القلهود مناصب وزارية متعددة، من 18 / 2 / 1954م إلى أكتوبر سنة 1964م، فقد تولى:

- منصب وزير العدل.
- منصب وزير الدولة.
- منصب وزير المعارف.
- كما قد تولى رئاسة الوزارة بالوكالة، ونيابة رئيس الوزراء في كل وزارة تولاها.

---

(1) انظر **تاريخ ليبيا منذ أقدم العصور**، مرجع سابق، ص187 و189؛ **ورقات**، مرجع سابق، ص34.

(2) **تاريخ ليبيا من نهاية القرن التاسع عشر حتى عام 1969م**، مرجع سابق، ص248؛ **ورقات**، مرجع سابق، ص34.

(3) انظر **تاريخ ليبيا من القرن التاسع عشر**، مرجع سابق، ص285-286.

وأغلب هذه المدة قضاها في وزارة العدل، التي كانت أقرب الوزارات لتخصصه، حيث كانت للشيخ شهادة من نظارة العدل، تؤهله لأن يكون محاميا، كما له شهادة أخرى، تؤهله لمزاولة القضاء، مع شهادته العالمية، التي تحصل عليها من كلية أحمد باشا، وكان مستشاره في هذه الوزارة أبو القانون العربي العلامة (عبد الرزاق السنهوري).

ويلاحظ أن الشيخ حافظ على منصبه الوزاري في السنوات العشر، رغم التعديلات الوزارية المتعددة، وتعاقب حوالى ست رؤساء للوزارة[1] مما يشي بقدراته، ونزاهته، وسيرته الحسنة، وثقة مسؤلي الدولة فيه. ومما يعبر عن خبرته الواسعة في المجال السياسي، والتعليمي، والقضائى، مما أهله لأن يكون واجهة لبلده في الداخل والخارج، وأن يحظى بلقاء المسؤلين والرؤساء والملوك في الدول الأخرى.

4 - مشاركته في البرلمان (من سنة 1952 إلى 1960م)[2].

سارت ليبيا زمن الاستقلال على مبدأ الفصل بين السلطات الثلاث: السلطة التشريعية، والسلطة القضائية، والسلطة التنفيذية، من أجل تحقيق عدالة أكبر، ومصلحة أكثر.

وكانت السلطة التشريعية والرقابية من نصيب البرلمان، الذي يتابع أمور البلاد، ويصحح المسارات والاتجاهات.

وتركيبة البرلمان كانت تضم المعارضين -وهم الأقلية-، والمؤيدين -وهم الأغلبية الساحقة-[3] وكان الشيخ القلهود من أعضاء المعارضة البارزين، هو ومصطفي السراج، وعبدالعزيز الزقلعى، ومحمد الزقعار، ومصطفي ميزران، وغيرهم.

(1) **ورقات**، مرجع سابق، ص40-42 و47. لقاء مع ابن الشيخ الدكتور (ياسين).
(2) في اتصال مع ابن الشيخ ياسين.
(3) **تاريخ ليبيا منذ أقدم العصور**، مرجع سابق، ص209.

وكان هؤلاء الخمسة من نواب طرابلس ومن أعضاء المؤتمر العام، الذين فازوا في الانتخابات، والذين كانوا يعارضون الوجود الأجنبي والقواعد العسكرية، وحينما مررت مسودة المعاهدة البريطانية الليبية بتاريخ 29 / 7 / 1953م، التي بموجبها سيكون لبريطانيا قاعدة عسكرية على الأراضي الليبية، قام الشيخ القلهود مع المعارضة برفض هذه المسودة ومقاومتها[1] لأنهم يرون أن الغرض الأبعد من إنشاء هذه القاعدة هو إبقاء حالة التبعية، التي يتم فيها توظيف موارد المجتمع لخدمة مصالح مجتمع آخر، مما يترتب عليه تعطيل الإرادة الوطنية للدولة التابعة، وفقدانها السيطرة على شروط إعادة تكوين ذاتها؛ إذ يتم رسم سياسات التطوير الاقتصادي والاجتماعي:

- ليس انطلاقا من الحاجات الفعلية للدولة التابعة، وإنما انطلاقا من احتياجات النمو الرأسمالي.
- من خلال تكريس الاعتماد على المعونات والتكنولوجيا الأجنبية.
- المحافظة على الدور المتدني للدولة التابعة.

وهكذا تعمل ظروف التبعية على أن تظل البنية الاقتصادية للدول التابعة بنية متخلفة، فاقدة للتكامل الذاتي، تتسع فيها الشقة بين هيكل الإنتاج وهيكل الاستهلاك، حيث ينتج المجتمع ما لا يستهلك، ويستهلك ما لا ينتج.

فالتبعية ليست مجرد قيد على الإرادة الوطنية، وإنما تنطوي بالإضافة إلى ذلك على علاقة استغلالية، تتمثل في استنزاف الثروة، والأرباح المحولة لصالح الشركات، والأثمان الباهظة للتكنولوجيا والسلاح. والتخلص من التبعية هو تحرير الإرادة الوطنية من القيود[2].

(1) **ورقات**، مرجع سابق، ص39.

(2) انظر **التنمية في عالم متغير**، مرجع سابق، ص22 وما بعدها.

وكانت المعارضة البرلمانية غير فعالة، بسبب اختفاء جميع الأحزاب السياسية داخل البرلمان وخارجه[1].

5 - مشاركته في المجلس الاستشاري:

كان للملك إدريس مجلس استشاري يتكون من رئيس مجلس الشيوخ، ورئيس مجلس النواب، وممثل الزوايا السنوسية، والشيخ عبدالرحمن القلهود مفتي البلاد[2] يستشيرهم الملك في أمور البلاد والعباد، وأمور العلاقات الداخلية والخارجية.

ويتميز هؤلاء المستشارون بأن لدى كل واحد منهم المعلومات الكافية عن النواحى النفسية والاجتماعية للجمهور، والخبرة المطلوبة بالقيم، والاتجاهات، والآراء السائدة، والقدرة على لعب دور المتحدث والمستمع في الوقت نفسه، والقدرة على تحسين العلاقات والروابط بين الحاكم والمحكوم.

نتاجه الفكري:

تميز الشيخ بغزارة نتاجه الفكري، وتنوع عطائه العلمي، ويمكن الوقوف على مؤشرات الأداء الخاص بإنتاجه العلمي والفكري في مجال الفتوى، وكتابة البحوث، ومجال الدروس والمحاضرات، والخطب، والمواعظ، والمقالات، ومجال البرامج الإذاعية، وتطوير وتحسين البنية التعليمية:

الفرع الأول: مجال الفتوى:

من المجالات الفكرية التي برز فيها كعب الشيخ القلهود مجال الفتوى، فقد كان له فيها آلاف الفتاوى البديعة المتقنة، التي تجيب عن الاستفسارات الدينية، وتعالج المشاكل الاجتماعية، والاقتصادية. وقد قام ابنه الدكتور (ياسين) بتجميع معظم فتاويه قبل أن يتولى دار الإفتاء، أما فتاويه خلال تواجده في دار الإفتاء

(1) **تاريخ ليبيا منذ أقدم العصور**، مرجع سابق، ص210.

(2) **ورقات**، مرجع سابق، ص24. لقاء مع ابن الشيخ الدكتور (ياسين).

(من سنة 1964 إلى 1969م)[1] فيقوم بعض البحاث بتحقيقها، والعمل على طباعتها ونشرها.

منهجه في الفتوى:

أ) في الاستدلال:

اتسم منهج الاستدلال في الفتاوى عند القلهود ب:

1) الاعتماد على الكتاب والاستناد إلى السنة، والفتاوى في اعتمادها على هذين المصدرين تختار من النصوص أوضحها وأخصرها، ولا تكثر من الاستدلال، إلا إذا دعت الحاجة لذلك.

الأمثلة:

- جاء في فتوى رقم 10/ 1986م في السجل في إنشاء بعض الشركاء في بئر محركا، يستغل به منابه من الماء: ... متى ثبت أن إنشاء هذا المحرك، لا يضر بشريكه، ولا يؤثر عليه في استغلال حقه في الماء، فله الحق فيه، وليس لشريكه منعه من ذلك، لا سيما وفي استخراج الماء بواسطة المحرك أكثر فائدة لصاحب الحق، وللإنتاج المحلي، والنبي -ﷺ- يقول: «لا ضرر ولا ضرار».
- جاء في فتوى رقم 12/ 1386م في السجل في الاستدلال على تكرر الآذان يوم الجمعة، حين يجلس الإمام على المنبر:... وذهب جمهور المالكية إلى الرأي الثاني بتكرر هذا الآذان ثلاث مرات، وقيل مرتين، وربما يكون من سندهم في هذا التكرار، ما جاء في حديث ابن عباس، الذي ذكره البخاري في باب رجم الزانية: «فجلس عمر على المنبر، فلما سكت المؤذنون قام فأثنى».

(1) **ورقات**، مرجع سابق، ص42. لقاء مع ابن الشيخ الدكتور (ياسين).

وفي الموطأ للإمام مالك -رحمه الله-: «وحدّثني عن مالك عن ابن شهاب عن ثعلبة بن أبي مالك القرظي أنه أخبره: أنهم كانوا في زمان عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- يصلون يوم الجمعة، حتى يخرج عمر، وجلس على المنبر، وأذن المؤذنون، قال ثعلبة: جلسنا، فتحدث» الخ...

قال الإمام ابن أبي زيد القيرواني -ممزوجا بشرح العلامة النفزاوي- ما نصه: «والسنة المتقدمة التي كانت تفعل في زمن رسول الله -ﷺ- أن يصعدوا -أي المؤذنون- حينئذ. أي حين جلوس الخطيب على المنبر على المنار، فإذا ارتقوا عليه فيؤذنون على قول مالك، وابن القاسم، وابن حبيب، وابن عبد البر، وغيرهم، وهو الصحيح، قال ابن حبيب: كان النبي -ﷺ- إذا دخل المسجد رقى المنبر، فجلس، ثم يؤذن المؤذنون، وكانوا ثلاثة، يؤذنون على المنار واحدا بعد واحد، فإذا فرغ الثلاث قام النبي -ﷺ- يخطب، وكذا في زمن أبي بكر وعمر...، وقد حاول العلامة الحافظ ابن حجر في الفتح أن يوهن رواية ابن حبيب، بما جاء في حديث البخاري في (باب المؤذن الواحد)، وقال: فإنه دعوى تحتاج لدليل، ولم يرد ذلك صريحا من طريق متصلة يثبت مثلها، ولكنه تراجع وقال: ثم وجدته في مختصر البويطي عن الشافعي...، وقد سئل العلامة الشيخ المهدي الوزاني عن مثل هذه النازلة، وكان مما انتظمه جوابه، كما في معياره الجديد، قوله: كون الأذان ثلاثا بعد جلوس الإمام على المنبر، كما فعل الناس بفاس وغيرها من بلاد المغرب، قد استقر عليه الإجماع، ولا يجوز خرقه، ولو في مسجد واحد».

2) ذكر الحكم مقرونا بحكمته وعلته وفلسفته العامة، كما جاء في الفتوى رقم 28/ 88 في السجل في حكم أخذ طريق من المقبرة أو جزء منها للطريق، أو توسعة المسجد، ومما عللوا به هذا الحكم: أن ما كان لله يجوز أن ينتفع ببعضه في بعض، بناء على ما ذكر، فمتى دعت المصلحة العامة أخذ قسم من المقبرة المذكورة في السؤال للطريق فيجوز ذلك.

3) رعاية المصالح ودرء المفاسد؛ لأن الأحكام الشرعية جاءت لتحقق

مصالح الناس، فإذا سكت الشارع عن شيء ما، فلم يحكم فيه بأمر ولا نهي، ولم يرد فيه دليل معتبر من قياس أو غيره، ولم يدل دليل على أن تلك المصلحة ملغاة شرعا، فإن المجتهد ينظر ما فيه المصلحة فيأمر به، وما فيه المفسدة فينهي عنه، ولو لم يستند إلى دليل معين[1] كما جاء في الفتوى رقم 90/ 88 في السجل في معاوضة الوقف عديم النفع: لقد نص متأخرو فقهاء المالكية على جواز معاوضة الوقف، أو بيعه والشراء بثمنه بما هو أنفع للوقف، وذلك في حالة ما إذا لم يعد الوقف يأتي بغلة مثله، ورؤي من المصلحة المعاوضة أو البيع، كما هو منصوص عليه في شرح العاصمية للعلامة التسولي.

ب) في النقل:

تعتمد الفتاوى -مع وجود الدليل- على أقوال العلماء في المسألة النازلة والواقعة، سواء كان العلماء من المتقدمين أو المتأخرين. والاعتماد على أقوال العلماء يستدعي قراءة واسعة، وعكوفا طويلا على كتب المراجع والمصادر والفتاوى، ويتطلب أمانة علمية في النقل، وقدرة عقلية كبيرة في الفهم والتحليل.

مميزات النقل في فتاوى القلهود:

تتميز نقولات الفتاوى بـ:

- اعتمادها على الكتب المعتمدة في المذهب المالكى وغيره كالمدونة، والعتبية، والمقدمات، ومواهب الجليل، والمجموع، والمغنى، وفتح القدير، وحاشية ابن عابدين...، وخصوصا كتب الفتاوى كفتح العلي المالك، والمعيار للونشريسى، والمعيار الجديد، والفتاوى الهندية...

(1) انظر **الواضح في أصول الفقه**، محمد سليمان الأشقر، ص149، دار النفائس، عمان - الأردن، ط1، 1422هـ/ 2001م.

- والاعتماد على كتب المذهب المالكي ظاهر جلي في أغلب الفتاوى، وعلى كتب المذاهب الأخرى في بعض الفتاوى التي تستدعي إبداء رأي المذاهب الأخرى، كما هو الأمر في «فتوى شرعية حول تفسير بعض نصوص الواقفين» رقم 85/ 85 في السجل، حيث تعرضت لنقل أقوال المذهب الحنفي، واستندت على كتاب «فتح القدير» وعلى «الفتاوى الهندية» وعلى «حاشية ابن عابدين».
- تجنب الاستطراد والخروج عن المطلوب، فلا يوجد في الفتاوى نقل لا علاقة له بالموضوع، ولا يخدم القضية التي يعالجها ويحاول الإجابة عنها. وهو ما تراه مبثوثا في الفتاوى، فلا داعي للتمثيل له.
- الاختصار في النقل، والنأي عن الإطناب والتطويل، فالإطناب والتطويل ينسي المستفتي المطلوب، ويؤدي إلى تشتيت عقله، خصوصا وأن جمهور المستفتين أميون غير متخصصين في العلوم الفقهية والشرعية. اللهم إلا إذا دعت الحاجة إلى التطويل والشرح والنقل والتحليل، فتكون الفتاوى طويلة بما يناسب الموقف والمقام، كما هو الأمر في «فتوى شرعية حول تفسير بعض نصوص الواقفين» رقم 85/ 85 في السجل، التي جاءت في مجال النقاش لبعض المفتين في البلاد العربية، الذين التقى بهم العلامة الشيخ (عبد الرحمن القلهود) في القدس الشريف، بمناسبة الاحتفال بذكرى الإسراء والمعراج سنة 1965م، وكالفتوى المتعلقة بتكرر الأذان يوم الجمعة ثلاث مرات رقم 12/ 1386، التي يناقش فيها العلامة اعتراضات بعض الوعاظ على الأذانات الثلاثة، واضطر فيها إلى إيراد النقولات، واستجلاب الأدلة البينات، ليثبت مشروعية هذه الأذانات الثلاثة.

وكالفتوى رقم 21/ 1386، التي تستعرض حكم محاولة زوج منع زوجته من العمل بعد رضائه بواقعها الوظيفي. وكالفتوى رقم 35/ 1387 المتعلقة

بمقال منشور في جريدة الحقيقة بتاريخ 2/ 9/ 1967م يتحدث أن سيدنا عيسى- ولد ولادة طبعية عادية.

- الإيحاء للقارئ بالتزام المفتي بالأمانة العلمية في النقل، وبشدة الضبط فيه، وهذا يتضح من خلال وضع علامات التنصيص « » في النص المنقول بحروفه، ومن خلال التصريح بأسماء العلماء وبأسماء كتبهم ومؤلفاتهم، وما توصلوا إليه من الاستنباطات في الواقعة المسؤل عنها، بحيث لا يلبس المفتي فيها لبسة الزور، فينسب لنفسه من التحليلات والاستنباطات ما هو لغيره.

- الجمع أحيانا بين الفقه النظرى المسطر في الكتب، والفقه العملي المطبق في البلد، والمثبت في القوانين والتشريعات، كما هو الأمر والشأن في الفتوى رقم 18 في السجل، التي أجابت عن تساؤلات القاضى النابغة (شكري النعاس) رئيس محكمة طرابلس الشرعية الابتدائية: عن رجل أوقف على نفسه عقارات مدة حياته، وبعد موته على بنيه إلى آخر العقب، مقلدا مذهب أبي يوسف صاحب أبي حنيفة، وقام بعد ذلك ابنه طالبا فسخ الحبس؛ لمخالفته مذهب مالك الجاري به العمل.

ج - في التعامل والاتجاه:

تميزت الفتاوى في هذا الجانب بـ:

- التسوية بين المسلمين في الفتوى، فالحق على الجميع، لا يميز بين الناس بناء على مستوياتهم، أو استنادا إلى مراكزهم وطبقاتهم، وهو ما دفع المفتي إلى الوقوف أمام جهات حكومية حاولت خرق الشريعة، والاعتداء على الحقوق، كما هو الأمر في فتوى رقم 38/ 1387 في السجل، وغيرها من الفتاوى التي اعتمدها العلامة الشيخ عبد الرحمن قلهود.

- مخاطبة الناس بلغة عصرهم، وبالأسلوب الذي يفهمونه ويعون به الحكم، فلا تقعّر في اختيار الألفاظ، ولا غرابة في استخدام الكلمات، وهو ما يبدو جليا في كل ما أصدرت دار الإفتاء من فتاوى.
- مراعاة العرف والعادات الجارية بين الناس، إن لم تخالف نصا، أو تبطل شرعا؛ لأن تعارف الناس أمرا ما وتعاملهم به يدل على استقرار مصلحتهم فيه، ومناسبته لظروفهم[1] كما جاء في الفتوى رقم 49 / 88 في السجل، وفي غيرها من الفتاوى.
- التواضع والتزام الأخلاق والآداب في التعامل مع المستفتين، مما يخلق روح الوئام والانسجام، ويدفع إلى الاستجابة وقبول الأحكام.
- التزام مبدأ الاعتدال والتوسط، والبعد عن الغلو والتشدد، والحرص على درء المشقة وجلب التيسير والتوسعة على الناس.

وليس معنى التوسعة والتيسير ليُّ أعناق النصوص لاسترضاء الجمهور، بل هو التيسير الذي لايصادم نصا، ولا يخالف قاعدة.

- مراعاة الضرورات التي تطرأ على الناس، فالضرورات لها أحكامها التي تجوز ما كان محظورا، وتبيح ما كان ممنوعا، «الضرورات تبيح المحظورات».

الفرع الثاني: كتابة البحوث:

شارك الشيخ في ندوات ومؤتمرات إسلامية متعددة، في مصر والسعودية، والباكستان، وماليزيا وغيرها. ومشاركته فيها توجب عليه تقديم بحوث علمية معمقة، والاستعداد لمناقشة ومحاورة العلماء المشاركين فيها:

1 - مشاركته في المؤتمر الأول سنة 1964م في مصر، حيث قدم بحثا فيه

(1) **الواضح** ، مرجع سابق، ص153.

عنوانه (التلفيق والاجتهاد في المذهب) بيّن فيه مفهومه، وحكمه، ورأي العلماء فيه، ومما جاء في بيان المفهوم والحكم: «أن يلتقط الإنسان في مسألة واحدة عدة أقوال لعدة فقهاء، فيحصل على صورة مجتمعة، لم يقل بجوازها على هذه الصورة أحد من هؤلاء الفقهاء، وإنما هي صورة مجمعة من أقوالهم. وهذا ممنوع إذا كان المقصود منه التحلل من الأحكام، أما الفقيه الذي بلغ مرتبة الاجتهاد، فله أن ينظر في النصوص التي تقبل الاجتهاد على وفق علمه، وما أداه إليه اجتهاده جاز العمل به لنفسه ولغيره، مالم يصطدم مع إجماع متيقن، ونص صحيح صريح يخالف ما قاله، ولا مانع أن يخرج اجتهاده على صورة لم يقل بها أحد ممن سبقه من الفقهاء؛ لأنه مجتهد يتعامل مع النصوص، وليس مع أقوال الفقهاء»[1].

2 -شارك في المؤتمر الثاني بمصر سنة 1965م ب :

- بحث في المعاملات المصرفية، خلاصته: أن الربا حرام بكافة أنواعه، وأنه لا تجوز التفرقة بين ربا الاستهلاك وربا الاستغلال؛ لدخول كليهما تحت مدلول النص المحرم لهما، وأن حكم ذلك معلوم من الدين بالضرورة، وأن ليس للعقل مجال أمام النص الصريح، أو أمام ما علم من الدين بالضرورة، إلا في إقناع النفس أنه محقق للمصلحة، موافق لنا في كل مراحل حياتنا، وأن الذي يوقعنا في الضرورة ليس هو طبيعة حكم الله، وإنما هي ملابسات أخرى مصاحبة، ناشئة عن عملنا ببعض هذه الأحكام وتركنا لبعضها الآخر، كما أنها قد تكون ناشئة عن أخذنا بنظم غربية بعيدة عن شريعتنا في كثير من أحوالنا. وقال: لو أننا حكمنا عقولنا في غير مجالها الحقيقي، وجعلنا من مهمتها الموازنة بين اتباع النص الصريح، وما ندعى أنه ضرورة، لنتج عن ذلك أن لا حاجة لنا في الشرائع السماوية.

---

(1) **ورقات**، مرجع سابق، ص21.

ودعا في هذا البحث: أن تكون كل تشريعاتنا مستقاة من دستورنا السماوى، باعتبارها وحدة متكاملة، وأن يكون لدى المجمع ما يمكنه من وضع تشريعات وأنظمة إسلامية، تمنع التورط في هذه الضرورات، التي لو استرسلنا في إباحتها بتأويلات مخطئة لانتهينا إلى التحلل من كل محرم[1].

- المساهمة مع أعضاء المجمع في إنشاء قرار بتشكيل لجنة علمية من الفقهاء، وخبراء القانون، والاقتصاد والشؤون المالية والادارية، لوضع مشروع قانون بإنشاء أول بنك إسلامي، على أساس غير ربوي، يتفق مع أحكام الشريعة ومبادئها. بحيث يبدأ بإنشائه في إحدى الدول الإسلامية، ثم يعمم نظامه بعد ذلك في بقية الدول[2].
- المطالبة مع بعض أعضاء المؤتمر بأن يصدر المؤتمر قرارا على وجه السرعة، يعلن فيه استنكاره لاعتراف ألمانيا الاتحادية بإسرائيل، وتأييده للدول العربية التي سارعت إلى قطع علاقاتها مع ألمانيا المتحدة، ودعوته بقية الدول العربية، والإسلامية إلى إتخاذ نفس الموقف.

وبعد المناقشة وافق المجتمعون على ذلك، وتقدم السيد الدكتور (سليمان مزين) بمشروع صياغة للقرار[3].

3 - مشاركته في المؤتمر الثالث في مصر سنة 1966م ببحث عنوانه: (الهدي وطرق انتفاع الفقراء بلحمه)، بدأه بمقدمة تحدث فيها عن معرفة البشرية بتقديم القرابين منذ نشأة الإنسان الأولى، وأن هذه المعرفة عبر التاريخ شابها شيء من ضلالات الجاهلية، التي تتنافى وأحكام الشريعة، وأن الشريعة شرعت من العبادات والقربات ما يحقق مصلحة العباد، وأن من هذه القربات الهدي،

(1) المرجع السابق، ص22.
(2) انظر صحيفة **الأهرام**، بتاريخ 18/ 5/ 1965م، المرجع السابق، ص22.
(3) **ورقات**، مرجع سابق، ص21.

والأضحية، والعقيقة، مما يذبح من الأنعام بغية التقرب إلى الله بإراقة دمائها، والتصدق منها على الفقراء.

ثم انتقل إلى الموضوع، بعرض مجمل لتعريف الهدي وبعض أحكامه، مما له ارتباط بأساس البحث، وهو تنظيم الانتفاع بلحوم ذبائح الحج.

وهو في عرضه لهذا الموضوع أشار إلى ما تعانيه (منى) من ذبائح الهدي المرمية، التي تسبب العفونة، وتلوث الجو، وتعرض الصحة العامة للخطر. وقام بعرض تاريخي للعلماء الذين درسوا هذه المشكلة، ونادوا بمعالجتها، كالعلامة (طنطاوي جوهري) و الأستاذ (فريد وجدي)، وبّين ما في دراستهم من قصور، أو تأويل قد جانب الصواب.

وختم البحث بحلول هذه المشكلة، وأن حلها إما بالأخذ برأي (طنطاوي جوهري)، الذي يدعو إلى أن تجعل تلك الذبائح في يد قوم عقلاء، وتصنع بصناعة تحفظها من التعفن، ثم توزع على المحتاجين، أو الأخذ برأيه -أي القلهود- الذي عرضه على أولي الأمر في الأراضي المقدسة، أثناء تأديته للحج سنة 1965م، والذي دعا فيه إلى إنشاء سلخانات في كل من منى ومكة، بجانبها ثلاجات كبيرة لحفظ اللحوم، مزودة بالخبراء، والعمال، والآلات اللازمة للذبح والسلخ والحفظ، ثم تصدر الأوامر للحجاج بمختلف وسائل الإعلام، بأن الذبح إنما يكون داخل السلخانة، كتدبير وقائى دعت إليه المصلحة[1].

4 - شارك في المؤتمر الإسلامي المنعقد بالعاصمة الماليزية كوالالمبور، وأعلن في خطابه إلى وجوب الجهاد والنفير من أجل تحرير فلسطين[2].

وللشيخ أبحاث أخرى، كبحثه في الأزمة العالمية، والمضاربة الشرعية بديلا

(1) **الهدي وطرق انتفاع الفقراء بلحمه**، عبدالرحمن القلهود، ص123-130، المؤتمر الثالث لمجمع البحوث الإسلامية، مجمع البحوث الإسلامية، جمادى الآخرة 1386هـ، أكتوبر سنة 1966م.

(2) **ورقات**، مرجع سابق، ص22.

عن الودائع البنكية، والتأمينات التجارية[1].

أسلوب الشيخ في بحوثه:

يتميز أسلوب الشيخ في بحوثه بـ:

- من ناحية العناوين، بأن عناوينه تحمل الطابع العلمي الهادئ، مع مطابقتها للأفكار الواردة في البحث.
- ومن ناحية الموضوع، بالجدة، والأصالة، وإثبات القواعد والأسس لبحوثه.
- ومن ناحية الأسلوب، بالروعة والجمال والبساطة.
- ومن ناحية المنهج، بأنه يستخدم مناهج متعددة، حسب طبيعة الموضوع والحاجة إليه؛ فهو يستخدم المنهج التاريخي حين يريد بيان الأحداث الماضية، والتعرض لأقوال السابقين، والمنهج النقدي حين يرغب في محاجّة المخالفين، والمنهج التحليلى حين يذكر النصوص، ويبين مضامينها، ويصل إلى الإرشادات والأحكام المستخلصة منها، كما هو الأمر في بحثه «الهدي وطرق انتفاع الفقراء بلحمه» وفي غيره من البحوث.
- ومن ناحية الجوانب الشكلية، بأنه يعنى بعلامات الترقيم؛ لأنها عامل مساعد على توضيح النص، وتحديد معالم العلاقة بين أجزائه.
- ومن ناحية العرض، بقدرته على تصميم البحث حسب طبيعة الموضوع، مع الدقة في التحليل، والبراعة في التفسير.

والملاحظة التي يمكن أن ينتبه إليها القارئ:

- أن تخريج الأحاديث في بحوث الشيخ كانت تخريجات متواضعة؛

(1) المرجع السابق، نفس المكان.

حيث يكتفي بعزو الحديث لأحد كتب السنة، مع بيان الصحابى الرواى له، دون تحديد الجزء والصفحة. ولعله في هذا كان ملتزما بالمنهج السائد في القرن الرابع عشر الهجرى[1] وأسلوب التوثيق يختلف من عصر إلى عصر.

- قلة المراجع في التوثيق، فيكتفي في بيان المرجع في أحايين كثيرة بكتاب واحد، مع إقرار القارئ بأنه كتاب أصيل ومعتمد.
- عدم استخدام الهامش في بيان المراجع والمصادر. انظر بحثه في الهدي.

وهذه الملاحظات لا تنقص من قيمة هذه الأبحاث الممتازة، وقد أخبر الشيخ (محمود صبحي) الذي رافقه في بعض هذه المؤتمرات: بأن الشيخ حين شارك في المؤتمر المنعقد بالشام، التف حوله العلماء، يبدون إعجابهم ببحثه وقدراته، ويستفهمون منه عن الجامعة التي تخرج فيها، هل هي الأزهر الشريف؟ فأجابهم بأنها كلية أحمد باشا، التي تميزت بعلمائها الراسخين، ومناهجها المكثفة[2].

الفرع الثالث: مجال التدريس:

عمل الشيخ في مجال التدريس آمادا طويلة، وعقودا عديدة، درّس فيها العلوم اللغوية والشرعية بمختلف موادها وعلومها، في كلية أحمد باشا، ومعهد التوغار، وجامع بورقيبة.

وكانت دروسه في علوم اللغة والشريعة تتم في كلية أحمد باشا ومعهد التوغار، وفي علم الحديث تكون في جامع بورقيبة بشارع الرشيد[3].

(1) انظر **موسوعة قضايا إسلامية معاصرة**، محمد الزحيلى، ج5، ص602، دار المكتبي، ط1، 1430هـ/ 2009م.

(2) في لقاء مع ابن الشيخ القلهود في كلية الهندسة سنة 2011م.

(3) **ورقات**، مرجع سابق، ص12-13.

طريقته في التدريس[1]:

كان الشيخ في دروسه يلتزم بأصول التدريس، من حيث المقدمة، والعرض، والمناقشة، والتطبيق، والتهذيب، والربط بالدروس السابقة، ويستخدم وسائل متعددة، تقوم على التغيير والتنويع والتشويق، فهو مرة يلجأ إلى الطريقة الإلقائية، ومرة أخرى إلى الأسلوب القصصي، وأحيانا يستخدم الحوار، والنقاش، والاستقراء، والاستنتاج، أعانه على هذا:

- ثقافته الشاملة، ومعرفته العامة بشئون الحياة العلمية والعملية، وما يسود فيها من أنظمة ومبادئ، وأعراف، واتجاهات، بسبب نشاطاته الاجتماعية والسياسية المتعددة، وبسبب وقوفه على ما جد ويجد من الأبحاث والدراسات، والصحف والمجلات، وما يكتسبه في لقاءاته مع أهل المعرفة من الخبرات.
- ثقافته الخاصة بالمواد التي يدرسها؛ فهو غزير المادة، يعلم ما يدرسه أتم المعرفة وأعمقها، بسبب مواهبه وصلته الدائمة بمراجعها ومصادرها وما يكتب حولها.

ومعلوم أن نجاح المعلم يتوقف على الوسيلة والأسلوب الذي يتبعه، وعلى فهمه لمادته، ومعرفته للأهداف العامة والأغراض الرئيسة للمادة[2].

قال الشيخ عبد السلام خليل في رثاء شيخه القلهود:

ما بال دور العلم أذوى روضها أن كفّ عنه الوابلُ الهطّالُ

***

كان الفقيدُ يَزِينُها ويمدُّها بمُنَوَّعاتٍ ما لهنّ مِثَالُ

---

(1) أخذت هذه المعلومات من: **ورقات**، مرجع سابق، 11-12 و16، ومن جلسات جلستها مع الشيخ (محمد عريبي) تلميذ الشيخ القلهود، ومع الشيخ (عبد اللطيف مهلهل).

(2) **موسوعة قضايا إسلامية معاصرة**، مرجع سابق، ج6، ص565.

تفسيرُ آي الله هديُ محمّد ... ومحرّمٌ في شرعِنَا وحَلاَلُ
موسوعة في كل علمٍ شَيْخُنَا ... في مثل هذا لا يُثَارُ جدالُ
ذهنيةٌ وقّادةٌ وبصيرةٌ ... نفّاذةٌ وقريحةٌ شَلاَّلُ
جمُّ المعارِف باحثٌ ومُفَكِّرٌ ... خِدْنُ الكتابِ يَرَاعُهُ سيَّالُ
رأيٌ حَصِيفٌ واجتهادٌ صائبٌ ... ومناقبٌ وضّاءَةٌ وَخَلاَلُ
مَنْ ذَا علومَ الضادِ يُمرعُ حَقْلَهَا ... من بعد ما قد نالها الإمْحَالُ
لِيَعُودَ مزدهرا ويُثْمِرُ دَوْحُهُ ... وتلوح فيه نضارةٌ وجَمَالُ
علمُ البلاغةِ كنتَ من فرسانِهِ ... لك في جميعِ فنونِهِ إيغَالُ
أمّا الحديثُ فكنت تُنهل نورَهُ ... ظَمْأَى العقول وحبَّذَا الإنْهَالُ
وكذَا الشريعة يجتلى أسرارَهَا ... متعمّقا لا يعتريه مَلاَلُ
ويُشِيعُ في دنيا النّهَى أنوارَها ... لتُزَاحَ عنها بدعةٌ وضلالُ
قد مارس الفتيا وكان إمامَهَا ... ما إن له في فهمها أَمْثَالُ
إن تاهتِ الآراءُ واحتدَم المِرَا ... كانت عليه تُعَلَّقُ الآمالُ
ما من غموض في النصوص وعقدةٍ ... إلا وجاءَ المُلْهَمُ الحَلاَّلُ
ما كان منغلقا ولا متقوقعا ... إن التقوقع للحَصَاةِ عِقَالُ

***

في كل ميدانٍ طويلٌ باعُهُ ... أبدا سيُذكر دورُهُ الفعَّالُ
قد كان مدرسة يَشِعُّ ضِيَاؤُهَا ... فلهُ الوفاءُ والحبُّ والإجْلاَلُ
لولاَ نكيرٌ فِي الحديثِ مُشَدَّدٌ ... لَأُقِيمَ تَخْلِيدًا لَه تِمْثَالُ

***

وكنوزُ فكرٍ لو أردت بيانَهَا ... لتعذّرَ التفصيلُ والإجمالُ

آلافُ أسـفـارٍ تُـمَـثِّـلُ أَعْـصُـرًا ويطيـبُ بيـنَ رياضـهـا التَّجْوَالُ

قـد كـان دائـرةَ الـمـعـارفِ بَـيْـنَـنَـا وحـيـال هـذا تُـجَـمَّـعُ الأَقْـوَالُ[1]

ولقد صدق الشيخ فيما قال؛ فقد كان الشيخ القلهود عالم البلاد بلا منازع، يقارن بفحول علماء الزيتونة، وبالشيخ الفاضل بن عاشور: علما، ونضجا، وعمقا، وتحليلا، كما قال العلامة التونسى الحبيب المستاوى[2].

الفرع الرابع: مجال الوعظ والخطب:

أولا: الخطابة:

تولى الشيخ القلهود الخطابة في جامع أحمد باشا بسوق المشير بطرابلس أكثر من ربع قرن (1943-1969م)[3] وكان له حضور كبير، وشعبية عظيمة، لـ:

- ما عرف به من حسن اختيار الموضوعات، التي تتناول قضايا الناس، وتمس واقعهم، وتعالج أخطاءهم، وتصحح مفاهيمهم.
- ما يتوفر في خطابه من القيم والشرائط، التي تسوق المخاطب إلى بر الآمان، لما يجده من المصداقية والحجة العلمية.
- ما يمتلكه من وسائل الاتصال، والقدرة على جذب الجمهور.
- ما عرف به من توخّي منهج الوسطية والاعتدال، وعدم الجنوح إلى طرفي الإفراط والتفريط.

والشيخ في خطبه حين يعالج القضايا، ويصوّب الأخطاء، يدعو دائما إلى التحول من منهج معالجة النتائج إلى منهج معالجة الأسباب، ومن مرحلة التشخيص والتحليل إلى مرحلة المعالجة والتفعيل.

---

(1) **ورقات**، مرجع سابق، ص14-15.

(2) تقدم الحديث عن هذا في ملامح شخصية الشيخ.

(3) وكان الشيخ في خطبه لا يستعمل ورقة. لقاء مع ابن الشيخ الدكتور (ياسين).

يستعين في كل هذا بثقافته الشاملة في العلوم الشرعية واللغوية والأدبية، والعلوم الإنسانية والتاريخية، وبصبغته الدينية التي يصبغها على خطبه، واستخدامه للنصوص الدينية في الاستشهاد وفي الختام. وكان يختم خطبته الأولى بقوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا ۖ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾[1]، وخطبته الثانية[2] بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآئِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[3].

قال الشيخ عبدالسلام خليل في رثائه لشيخه القلهود، وتصويره لفداحة المصيبة، بفقدان الخطيب المفوّهِ الجليل:

مَا للمنابرِ قد أطالت صَمْتَهَا ... وبدت عليها وحشةٌ وظِلَالُ

وتسربلتْ ثَوبَ الحِدَادِ تَحَسُّرا ... ولبئسَ عُنوانُ الأَسَى السِّرْبَالُ[4]

ثانيا: الوعظ:

من المهام التي برز فيها الشيخ القلهود، وكان له فيها النصيب الأوفي، مهمة الوعظ والإرشاد، في جامع أحمد باشا، وجامع السنوسية[5]. وقد عُني الشيخ بدروس الوعظ؛ لأن مجال الخطب الدينية -الذي كان أحد مجالاته- لَا يتسع للإسهاب في القضايا. ولهذا رأى أنه من الواجب عليه أن ينشر الثقافة، والوعي الديني عند الناس، وأن يزودهم بالحماية المعنوية من الانحراف والتطرف الذي وقعت فيه بعض البلدان الإسلامية، والصراع الذي عرفته المجتمعات الغربية: بين الله والإنسان، بين الدين والسياسة، بين الدين والدولة.

(1) سورة الجاثية الآية: 15.
(2) **ورقات**، مرجع سابق، ص11-13. ولقاء مع أحد الذين كانوا يحضرون خطبه، وهو الشيخ الدكتور عبداللطيف مهلهل.
(3) سورة النحل، الآية: 90.
(4) **ورقات**، مرجع سابق، ص14.
(5) المرجع السابق، ص11.

رأى: أنه يجب عليه وعلى أمثاله تقديم العلاج الوقائي قبل حدوث الداء لمنع حدوثه. ولهذا شمر ساعد الجد، هو وكوكبة من علماء طرابلس، أمثال: الشيخ محمود المسلاتي، والطيب المصراتي، وعبد الحميد بن عاشور، وإبراهيم باكير، وعلي سيالة، وأحمد الخليفي، وعمر الجنزوري، والمهدي أبوشعالة، وعبد السلام خليل، وخليل المزوغي، والطيب النعاس، ومصطفى التريكي، ومحمد كريدان، ومحمود صبحي، وحميدة الحامّي، وسالم الماقوري، وعلي الغرياني...، وامتلأت مساجد طرابلس بالوعظ والإرشاد صباحا ومساء، فكانت دروس في جامع أحمد باشا، وميزران، وسيدي حمودة، وبورقيبة، والسنوسية، والناقة، وشايب العين، والدروج، وقرجي، ودرغوث باشا[1]...

أسلوب الشيخ[2]:

كان للشيخ أسلوب خاص به، يتميز بـ:

- الوضوح في البيان، والتزام الأدب واللين في المناقشة.
- تحاشى التفاصيل التي تعلو على مستوى الجمهور.
- استخدامه للأسئلة في تناول المواضيع، رغبة في الوصول إلى عقول الناس، وإثارة شوقهم، وإيقاظ انتباههم.
- قبوله لاستفسارات الجمهور، وفتح المجال لها.
- استخدامه لأسلوب القصة، الذي يساعد على تثبيت المعلومة ونموها، والذي ينفث في الدروس روح الحياة، فيصبح شائقا جذابا، لأن القصة تتضمن كثيرا من الحقائق التي يتقبلها الجمهور دون أن يشعر بسآمة وملل.

(1) **ورقات**، مرجع سابق، ص9.

(2) المرجع السابق، ص11. لقاء مع الدكتور (عبداللطيف مهلهل) أحد الذين حضروا دروس الشيخ، ومع الشيخ (عبد اللطيف الشويرف).

- استخدامه للفكاهة؛ ليساعد الناس على التخلص من الهم، وعلى التركيز في المتابعة والاستماع، والفكاهة قد يكون ظاهرها فكاهة، وباطنها علماً وحكمةً وتهذيباً.
- استشهاده بالشعر، فقد كان الشيخ يحفظ الكثير من شعر المعري، والمتنبي، وأبي تمام، وأبي العتاهية، وحافظ إبراهيم، كما سبق أن ذكرنا.

برامجه في الإذاعة[1]:

كان للشيخ برنامج ديني في شهر رمضان في الإذاعة المسموعة، وتعتبر الإذاعة من أهم الوسائل لبث الدعوة من أقصى الأرض إلى أقصاها، ومن سمة هذه الوسيلة، أنها تخترق الحواجز الحدودية، وتعبر البحار، وتقفز الصحارى، وتنفذ إلى أماكن قد لا نتصور الوصول إليها.

والإذاعة المسموعة لا يقتصر تأثيرها على الطبقات المتعلمة، بل يتجاوز هذا النطاق ليشمل المتعلمين والأميين على حد سواء.

مميزات الإذاعة المسموعة في الدعوة إلى الله:

- أنها في متناول الجميع؛ بسبب انخفاض كلفتها الشرائية.
- اختلاف حجمها يجعل من الميسور حمل الصغير منها في كل مكان.
- تنتشر بصورة واسعة في المجتمعات، سواء في البيوت، أو أماكن العمل، أو في وسائل النقل والمواصلات.

وهذا يعني أن الدعاة بوسعهم الاقتراب من الناس، والوصول إليهم في كل مكان، في بيوتهم، ومزارعهم، في سياراتهم ومكاتبهم[2].

---

(1) **ورقات**، مرجع سابق، ص12.

(2) الدعوة إلى الله مشكلات الحاضر وآفاق المستقبل، محمد شمس الحق، ص315 - 316، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، ط: أولى، 2002م.

الفرع الخامس: مجال تطوير التعليم:

أولاً: في التعليم العام:

تقدم القول بأن الشيخ كان يشارك في الاجتماعات المتعلقة بالتعليم والتربية، مع نخبة من الأساتذة والمثقفين لمناقشة أوضاع التعليم، ومشاكله، وطرق تطويره، لا سيما وأنه قد تولى وزارة المعارف في بعض الأزمنة، وتأسيس جامعة طرابلس، وافتتاح كلية العلوم[1].

ثانياً: في التعليم الشرعي:

بذل الشيخ القلهود مجهودات كثيرة في تطوير التعليم في كلية أحمد باشا، التي كان مديرا لها سنة 1952م، فأعاد تنظيم المراحل الدراسية، والمناهج وفق النظام المتبع في الأزهر الشريف، زمنا، ومناهج، وطرق تدريس[2].

تقسيم المراحل:

قسم الدراسة في الكلية إلى مرحلتين:

المرحلة الأولى: الابتدائية، ومدتها أربع سنوات.

المرحلة الثانية: الثانوية، ومدتها خمس سنوات.

تقسيم المناهج:

أصبحت المناهج في الكلية كالآتي:

المرحلة الأولى: ابتدائي:

السنة الأولى: يدرسون الصفتي في الفقه، وحاشية أبي النجاء على شرح

(1) لقاء مع ابن الشيخ الدكتور (ياسين).
(2) **ورقات**، مرجع سابق، ص10 و12.

الشيخ خالد الأزهري على الأجرومية في النحو، ومذكرة التوحيد، والسيرة، والتاريخ، والجغرافية، والحساب، والعلوم.

السنة الثانية: شرح الرسالة لأبي الحسن، من الطهارة إلى الحج، وشرح الأزهرية في النحو، ومذكرة التوحيد، والسيرة النبوية، والتاريخ، والحساب، والجغرافيا.

السنة الثالثة: شرح الرسالة إلى البيوع، وقطر الندى لابن هشام، وهداية الطالب في الصرف، وجبر وهندسة، ومذكرة التوحيد، وعلوم، وسيرة، وتاريخ، وجغرافيا.

السنة الرابعة: الرسالة من البيوع إلى النهاية، وشرح شذور الذهب، وهداية الطالب.

المرحلة الثانوية «خمس سنوات»:

أما المواد التي كانت تدرس في المرحلة الثانوية فهي: أقرب المسالك في الفقه، مقسما إلى خمسة أقسام، يدرس في كل سنة قسم.

شرح ابن عقيل في النحو للسنوات الثلاثة الأولى.

أوضح المسالك في النحو للسنة الرابعة والخامسة.

تفسير النسفي، يختار منه مقتطفات للسنوات الخمس.

شرح جوهر المكنون في البلاغة للسنة الأولى والثانية.

شرح السعد في البلاغة للسنة الثالثة والرابعة، والخامسة.

المنطق شرح السلّم للسنة الأولى والثانية.

ويدرس أيضاً التوحيد (شرح الجوهرة)، والتاريخ، والجغرافيا، والصرف، والعروض.

وكانت تدرس مواد إضافية لمن أحب، كشرح صحيح البخاري، وشرح العاصمية، وشرح خليل[1].

وتبع الشيخ القلهود في هذا التطوير الشيخ (محمد مختار جوان) في زاوية الشيخ (عبد السلام الأسمر) سنة 1955م[2].

خاتمـــة:

بعد هذا التطواف في حياة الشيخ العلمية، والاجتماعية، والسياسية، يمكن القول بأن الشيخ له أياد بيضاء على كل الليبيين، وعلى غيرهم، بما شارك به في:

- مواجهة الخطر الاستعماري، الذي كان يسعى لتفتيت الوطن، وتقسيمه إلى أقاليم ثلاثة: إقليم طرابلس، وإقليم بنغازي، وإقليم سبها.
- تأسيس دولة ليبيا الحديثة الموحدة، وتأسيس أجهزتها الإدارية، والتنفيذية، والتشريعية، والقضائية.
- انضمام ليبيا إلى جامعة الدول العربية.
- تطوير مستوى التعليم العام عموما، والتعليم الشرعى خصوصا، وتكوين الكوادر العلمية في مختلف التخصصات.
- تأسيس جامعة طرابلس، وافتتاح كلية العلوم.
- إنشاء قرار بتشكيل لجنة علمية من الفقهاء، وخبراء القانون، والاقتصاد والشؤون المالية والادارية، لوضع مشروع قانون بإنشاء أول بنك إسلامي.
- دعوة أولى الأمر في السعودية إلى إنشاء سلخانات وثلاجات في منى ومكة، تحافظ على الكميات الضخمة من اللحوم، ويزود بها المسلمون

(1) ورقة كتبها الأستاذ العالم أحمد الغرياني أحد طلبة هذا المعهد.

(2) **الزاوية الأسمرية العلمية بزليتن ودورها التربوي،** 1935-1957م، رحومة حسين بوكر، مركز جهاد الليبين للدراسات التاريخية 2006م.

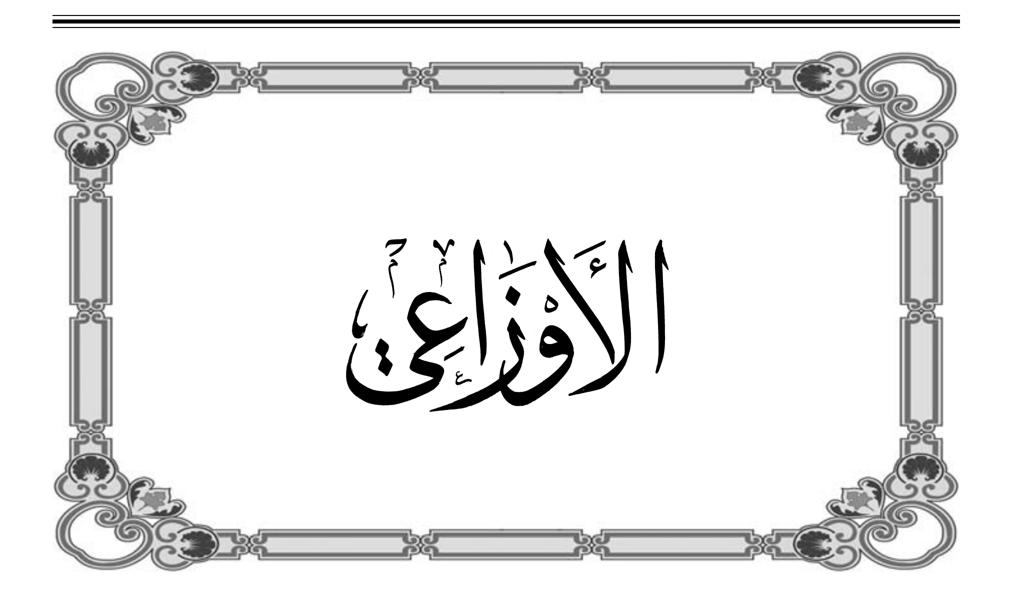
الفقراء في مشارق الأرض ومغاربها.

- مساهمته -من خلال مشاركته في جمعية الهلال الأحمر- في تقديم العون والمساعدة، وتخفيف الويلات والمصائب.
- المحافظة على منهج الوسطية والاعتدال.
- كتابة البحوث والفتاوى القيمة.
- تطوير دار الإفتاء نظاما ومبنى، فإليه الفضل في جعل الفتوى في دار الإفتاء، تصدر عبر هيئة من العلماء الراسخين، والفضل في تأسيس مبناها الحديث في الظهرة[1] أمام جامع الملك، بالقرب من السفارة السعودية.
- المشاركة في تأسيس النادي الأدبي.
- المشاركة مع المؤتمر الوطني في تأسيس نادي الاتحاد، لاستقطاب الشباب في العمل السياسي، وكانت مباريات نادي الاتحاد تتم مع الفرق الأجنبية.
- المشاركة في نصيحة القذافي: أن لا يستجلب عداء أمريكا والغرب، وأن يشتغل برص الصفوف في ليبيا قبل التفكير في الوحدة العربية[2].

(1) **ورقات**، مرجع سابق، ص12.

(2) لقاء مع ابن الشيخ الدكتور (ياسين).


المعارف الإسلامية
سلسلة منتخبة من المعلومات والمعارف
حول العالم الإسلامي وتراثه
يحررها أساتذة متخصصون



الأوزاعي

د. محمد عثمان إمام*

الأوزاعي اسم احتل مكانة في المدارس الفقهية الإسلامية حتى صار علماً دالاً على مدرسة فقهية بعينها، وكون الاسم علامة تميز صاحبه عن غيره، فهو عبد الرحمن بن عمرو ولد في بعلبك عام 88هـ، ثم انتقل إلى دمشق وبيروت وعاش فيهما، ولُقّب بالأوزاعي؛ لأنه ينتمي إلى قرية الأوزاع(1) واختلف في ذلك غير أن ما يهمنا هنا هو شخصية هذا الإمام التي تركت تراثاً فقهيا زخرت به المكتبة الإسلامية، وتتلمذ عليه طلاب العلم حتى صار محجاً تشد إليه الرحال للأخذ عنه.

وللأوزاعي تآليف عديدة ذكرها المترجمون الذين ترجموا له منها:

1 - كتاب السنن في الفقه.

(*) كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس - ليبيا.

(1) **طبقات بن سعد**، ج6 قسم 2، ص185، والطبري، ج3، ص2014.

2 - كتاب المسائل في الفقه.

3 - كتاب السير.

4 - كتاب المسند[1].

ناهيك عن أقواله وترجيحاته التي حفلت بها كتب الفقه في مختلف المدارس الفقهية؛ لأنها تمثل أقدم الحلول التي اتخذتها الشريعة الإسلامية، وسمة القدم التي يتصف بها مذهبه تجعل من المحتمل أن يكون الأوزاعي قد احتفظ بآراء أسلافه الذين ظهرت أسماؤهم في الجيل الذي قبله، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى تدليله العقلي المنهجي واعتماده على السنة القائمة. ويقصد الأوزاعي بذلك سنة المسلمين المتصلة التي تبدأ بالرسول ﷺ يدعمها الخلفاء الراشدون، والخلفاء الذين جاؤوا من بعدهم ويصححها الأئمة، وهذه هي سنة رسول الله ﷺ في نظر الإمام الأوزاعي، وإن كانت لم تذكر في أحاديث صحيحة ترفع إليه. ويقارن الأوزاعي هذه النظرة المثالية للسنة بسنة الحُكم الواقعية[2] ويجعل السلف الصالح ينتهي بمقتل الخليفة الأموي الوليد بن يزيد الثاني سنة 126هـ والفتنة التي تلت ذلك، وبهذا شمل السلف الصالح في نظره معظم الأمويين، ويقترب الأوزاعي أشد الاقتراب - في تصوّره هذا للسنة وفي غير ذلك من الوجوه - من مذهب العراقيين القدماء[3].

هذا، ويعد الإمام الأوزاعي أحد الفقهاء الأعلام الذين أثروا مسيرة الفقه الإسلامي خاصة في بلاد الشام والأندلس.

قال الحافظ بن كثير: «وقد بقي أهل دمشق وما حولها من البلاد على مذهبه نحواً من مائتين وعشرين سنة، ثم انتقل مذهبه إلى الأندلس وانتشر هناك فترة، ثم ضعف أمره في الشام أمام مذهب الإمام الشافعي وضعف في الأندلس

(1) **ابن عساكر**، تاريخ دمشق، ج2، ص672.

(2) **تاريخ الطبري**، ج3، ص207.

(3) **طبقات ابن سعد**، ج6 قسم 2، ص180، انظر: **الصفدي**، أمراء دمشق، ص55.

وحلّ محله مذهب الإمام مالك حوالى منتصف القرن الثالث الهجري، التاسع الميلادي، بينما لم يجد مذهب الأوزاعي الأنصار والتلاميذ، رغم أنه عاصر خلقاً من التابعين، وحدّث عنه جماعة من سادات المسلمين كمالك بن أنس، والثوري، والزهري»[1].

وقد أثنى عليه العلماء حتى قال فيه الذهبي: «كان رأساً في العلم والعمل، جم المناقب، ومع علمه كان ورعاً زاهداً بارعاً في الكتابة والترسل»[2].

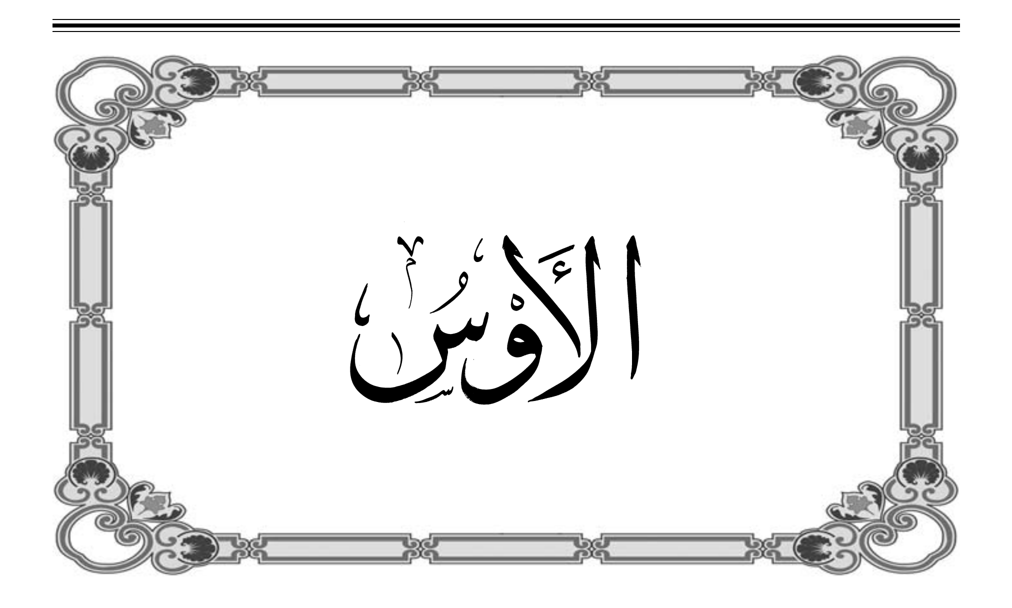
هكذا كان الإمام الأوزاعي في حياته إلى أن انتقل إلى جوار ربه يوم الأحد 28 صفر عام 157 ه، ودفن في قرية حنتوس ببيروت على ساحلها، فسُمي ذلك المكان باسمه إلى يومنا هذا[3].

---

(1) **الطبري**، ج3، ص2014.

(2) **تذكرة الحفاظ للذهبي**، ج1، ص168.

(3) **ابن عساكر**، تاريخ دمشق، ج2، ص231، ياقوت الحموي، ج1، ص785.



د. خليفة محمد بديري[*]

الأوس: المصدر القياسي للفعل الأجوف آس، يؤوس، والإياس اسم له.

وتدور هذه المادة حول المعاني الآتية:

الإعطاء والتعويض، والمقاربة، والفرصة، وبقية العسل في الخلية أو هو قدر محدّد منه، والبلح، ونوع من الرياحين، وزجر للماعز والبقر.

أما الأوس بمعنى الإعطاء والتعويض، فدليله قول أبي زيد الأنصاري: «أُسْتُ القومَ أؤوسهم أوسًا، إذا أعطيتهم، وكذلك إذا عوضتهم من شيء»[1].

والدليل على استعمال الأوس بمعنى المقاربة والفرصة، أنه ذكرت اللفظة مرادفة للنّهزة[2] وبيّنت النهزة بأنها اسم الشيء الذي هو معرّضٌ لك كالغنيمة،

(*) كلية اللغات، جامعة طرابلس - ليبيا.

(1) **الصحاح في اللغة للجوهري**، 3/ 44.

(2) انظر: **العباب الزاخر للصاغاني**، 1/ 26.

تقول: انتهزها فقد أمكنتك قبل الفوت... ونهز الصّبيّ للفطام، أي: دنا فهو ناهز، والجارية ناهزة، قال الشاعر: (منسرح)

ترضع شبلين في مغارهما قد ناهزا الفطام أو فُطما[1]

أما الآس فلعلها أعلّت بقلب واوها ألفا لسكونها وتحرك ما قبلها، فقد جاءت في شعر النابغة الذبياني أنها بقية الرماد في الموقد، قال:

فلم يبقَ إلاّ آلُ خَيْمٍ مُنَصَّبٍ وسُفْعٌ على آسٍ ونُؤْيٌ مُعَثْلَبُ

وقال الأصمعي: الآس: آثار الديار وما يعرف من علاماتها[2].

واتهم الجوهري الليث بالافتئات بذكره أن من معاني كلمة آس العسل والقبر والصاحب بقوله: «قلت: لا أعرف الآس بهذه المعاني من جهة تصح. وقد احتج الليث لها بشعر أحسبه مصنوعا:

بانَتْ سُلَيْمى فالفؤادُ آسِ أشكو كُلومًا ما لهُنَّ آسِ

من أجلِ حوراءَ كغصنِ الآسِ رِيقَتُها كمثل طعم الآسِ

وما اسْتَأسْتُ بعدها من آسِ وَيْلي فإنّي مُلْحقٌ بالآسِ»[3]

ومن المادة ذاتها قول العرب: ما يواسي فلان فلانا، عدّد فيها أبو بكر الأنباري ثلاثة أقوال:

1 - أن معناه ما يشاركه وهو من المواساة، وهي ترادف المشاركة، يقال: آسى فلان فلانا، إذا شاركه فيما هو فيه، والحجة قول الشاعر:

---

(1) انظر: **ترتيب العين**، ص991.

(2) انظر: العباب الزاخر للصاغاني، 1/ 26.

(3) انظر: **تهذيب اللغة**، 4/ 344 - 345. في **ترتيب العين**، ص25: «والآس شيء من العسل، تقول: أصبنا آسا من العسل، كما تقول: كعبا من السمن...».
ووردت عبارة والآس: القبر، والآس: الصاحب بين حاصرتين أي أنها لم تكن في الأصل. ولم ترد الأبيات التي ذكر الجوهري أن الليث احتج بها لإثبات هذه المعاني. وكان حق من قام على طبع كتاب العين إذ أضاف هذه العبارة، أن يقرنها بتلك الأبيات.

فإن يك عبد الله آسى ابن أمه　　وآبَ بأسلاب الكَميّ المغاور

وهذا رأي المفضل بن محمد الضبّي.

2 - أن المعنى ما يصيبه بخير، مأخوذ من قول العرب: أس فلانا بخير، أي: أصبه به، قاله مؤرج.

3 - أنه بمعنى ما يعوضه من مودته ولا قرابته شيئا فهو مأخوذ من الأوس، والأوس العوض.

قال: وكان الأصل فيه: ما يؤاوسه، فقدموا السين وهي لام الفعل، وأخرّوا الواو وهي عين الفعل، فصار يُؤَاسِوُه، فصارت الواو ياء لتحركها وانكسار ما قبلها[1].

وطبيعيّ أن يقل استعمال العرب لهذه المادة، لأن أحد أحرفها وهو الواو حرف علة، والهمزة شبيهة بأحرف العلة؛ استغناء عنها بمرادفتها من الصحاح.

وما سمّي من الأعلام بأوس يمكن أن يكون منقولا من المصدر على سبيل التفاؤل أو أن يكون منقولا من اسم الذئب ذاته بصيغتي التكبير والتصغير.

ولعل الأخير هو الأرجح، بدليل رواية ابن دريد عن أبي حاتم السجستاني أنه قال: «قيل للعتبي: ما بال العرب سمّت أبناءها بالأسماء المستشنعة، وسمّت عبيدها بالأسماء المستحسنة؟ فقال: لأنها سمّت أبناءها لأعدائها، وسمّت عبيدها لأنفسها»[2].

ومن أشهر من سمّي بأوس في الجاهلية:

1 - أبو قبيلة يمنية شهيرة، وهو أوس بن قيلة أخو الخزرج، منهما

---

(1) انظر: **الزاهر في معاني كلمات الناس لأبي بكر محمد بن القاسم الأنباري (ت سنة 328 هجرية)** تح: حاتم صالح الضامن، (ط:1، مؤسسة الرسالة - بيروت - 2141 هـ - 2991م) ج: 1، ص259.

(2) انظر: **مقدمة كتاب الاشتقاق لابن دريد**، تح: عبد السلام هارون، ط: 3، (مكتبة الخانجي - القاهرة) بلا تاريخ طبعة، ص3. وانظر: **لسان العرب**، مادة (أوس).

الأنصار، وقَيْلة أمهما، وسوف أبسط الكلام فيه بما يسمح له المقام فيما بعد.

2 - أوس بن حجر بن عتّاب التميمي، نعته أبو عمرو بن العلاء بأنه كان فحل مضر حتى أخمله النابغة الذبياني وزهير.

تغنى كثيرا في شعره بمكارم الأخلاق، وكان وصّافًا للخمر والسلاح لاسيّما القوس، وتفرّد بمعان دقيقة، وكانت له أبيات سيّارة تمثل بها الناس، من أبلغ مراثيه وأجملها، تلك التي استهلها بقوله:

أيتـها النـفس أجمـلي جزعا   إن الـذي تـحـذريـن قـد وقـعـا

أما في الإسلام، فمن أبرزهم: أوس بن الصامت الخزرجي المتوفى سنة 32ه، صحابي جليل حضر غزوة بدر وبقية المشاهد مع رسول الله ﷺ، أخوه عبادة بن الصامت، وقد نزل القرآن فيه وفي زوجه الصحابية خولة بنت ثعلبة أول سورة المجادلة حين ظاهر منها[1].

وأوس بن ثانب قضى شهيدا في واقعة أحد، وهو أخو حسان بن ثابت رضي الله عنه قال عنه:

ومنّا قتيل الشِّعْبِ أوس بن ثابت   شهيدا وأوسنى الذكر منه المشاهد[2]

وأوس بن عامر القرني من سادة التابعين.

وأما أوس بن قيلة فقد نزح من ذريته أناس استقروا بيثرب، وانقسموا إلى قبيلين: الأوس والخزرج.

واستعرت بينهم الحروب، وتفاقمت العداوة، أذكتها اليهود إذ انحاز فريق

(1) **الموسوعة العربية العالمية**، الطبعة الثانية، ج: 3، (مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، السعودية، 9141ه/ 9991م)، 401-402.

(2) **ديوانه**، طبعة دار صادر، ص68

إلى هؤلاء، وآخر إلى أولئك، حتى جاء الإسلام ودخل الأوس والخزرج فيه، فأصبحوا يُعرفون بالأنصار.

سئل أنس بن مالك ﷺ: أرأيت اسم الأنصار كنتم تُسَمَّوْنَ به أم سمّاكم الله؟ قال: بل سمّانا الله. إذ يقول في محكم تنزيله: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ﴾[1]. فالأنصار مصطلح إسلامي محض[2].

جاء في العقد الفريد بحقهم ما نصه:

«ومن أعزّ الناس نفساً، وأشهرهم هماً، الأنصار وهم الأوس والخزرج أبناء قيلة، لم يؤدوا إتاوة قط في الجاهلية إلى أحد من الملوك، وكتب إليهم تبّع يدعوهم إلى طاعته، ويتوعدهم إن لم يفعلوا أن يغزوهم. فكتبوا إليه:

العبد تبّع كم يروم قتالنا ومكانُه بالمنزل المتذلّل

إنا أناس لا يُنام بأرضنا عضّ الرسولُ ببظر أمّ المرسل

فغزاهم تبّع أبو كرب، فكانوا يقاتلونه نهاراً، ويخرجون إليه القرى ليلاً، فتذمم من قتالهم ورحل عنهم»[3].

ومن طرائف أخبارهم في الإسلام، ما رواه الخُشني مرفوعا إلى أنس قال: «تفاخرت الأوس والخزرج، فقالت الأوس: منا غَسِيلُ المَلائكة حَنْظلةُ بن الرَّاهب، ومنَّا عاصم بن ثابت بن أبي الأقْلح الذي حَمَت لَحْمَه الدَبْر، ومنا ذو الشَّهادتين خُزَيمة بن ثابت، ومنّا الذي اهتز لِمَوْته العرشُ سعدُ بن مُعاذ. قالت الخزرجُ: منّا أَرْبعة قرأوا القُرآن على عَهْد رسول الله ﷺ لم يقرأه غيرُهم: زيدُ بن ثابت، وأبو زَيد، ومُعاذ بن جَبل، وأبيّ بن كَعْب سيّد القُرّاء، ومنّا الذي

(1) سورة التوبة، من الآية: 100.

(2) انظر: **الموسوعة العربية العالمية**، 3/ 256.

(3) انظر: **العقد الفري لابن عبد ربه**، تح: محمد سعيد العريان، ط: 2، (مطبعة الاستقامة، القاهرة، 1372ه - 1953م)، 2/ 54.

أيَّده الله برُوح القُدس في شِعْره، حَسَّان بنُ ثابت»[1].

وديوانه حافل بذكر أمجاد الأنصار أوسهم وخزرجهم، وهو من أوثق الأدلة على تاريخهم تالده والطريف، وهذه شذرة من قصيدة يرد بها على شاعر بني تميم الذين نادوا الرسول بأجرفة وغلظة من وراء الحجرات، قال: (طويل)

نَصَرْنا وآوَيْنا النّبيَّ مُحمّداً، على أنفِ راضٍ من معدٍّ وراغمِ

بحي حَريدٍ أصْلُهُ، وَذِمارُهُ بجابيةِ الجولانِ، وسطَ الأعاجمِ

نَصَرْناهُ لمّا حَلّ وَسْطَ رِحالِنا، بأسيافنا منْ كلّ باغٍ وظالمِ

جَعَلْنا بَنِينَا دونَهُ، وَبناتِنا، وطبنا لهُ نفساً بفيءِ المغانمِ

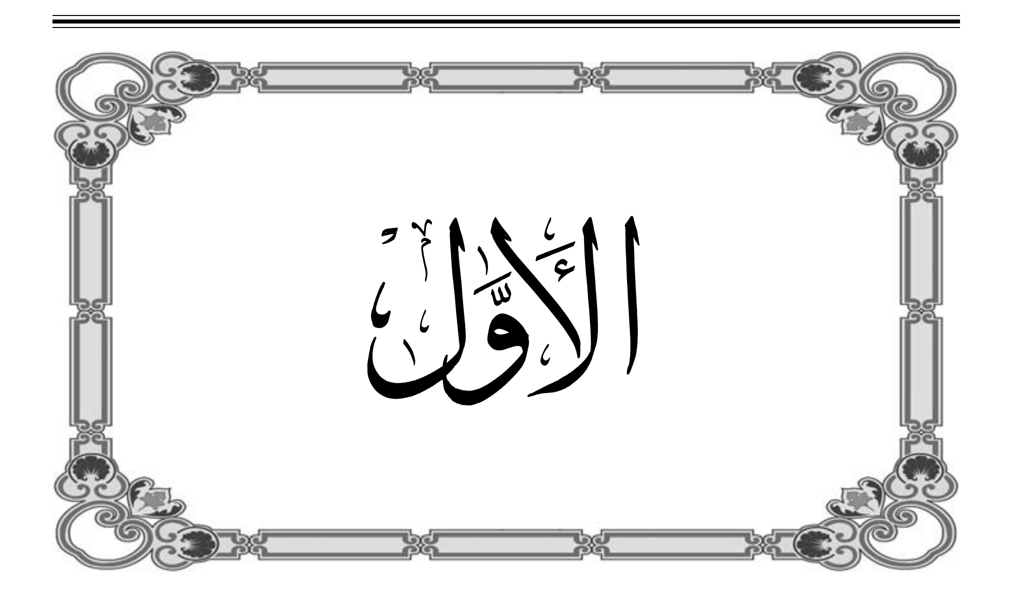
وَنحنُ ضرَبْنا الناسَ، حتى تتابَعوا، على دِينِهِ، بالمُرْهَفاتِ الصّوَارِمِ

وَنحْنُ وَلَدْنا منْ قُرَيشٍ عَظيمَها، وَلدْنَا نَبيِّ الخَيْرِ مِنْ آلِ هاشِمِ

لنا المُلكُ في الإشْرَاكِ، والسبقُ في الهدى ونَصْرُ النّبيّ، وابتِنَاءُ المَكارِمِ[2]

(1) العقد الفريد، 3/ 251

(2) انظر: ديوانه، طبعة دار صادر، ص229.



د. محمد عثمان إمام*

الأول: كلمة سبقت الكلمات في مدلولها، وكذلك الترتيبات، بها تبدأ الأشياء ولا يبدأ قبلها فهي البداية وليست النهاية، فالله أول في كل شيء قبل أن يكون هناك شيء.

فالله: هو الأول؛ لأنه تفرد بالأولية وقد شاع استعمال هذا اللفظ بعدما كان اسما للبارئ ﷻ.

والأول في اللغة: هو الواحد الذي لا ثاني له، وعليه استعمال المصنفين في قولهم: وله شروط.

والأول: لا يراد به السابق الذي يترتب عليه شيء بعده، بل المراد الواحد، وقول القائل: أول ولد تلده الأمة حرّ، محمول على الواحد - أيضاً - حتى يتعلق الحكم بالولد الذي تلده سواء ولدت غيره أم لا، وإذا تقرر أن

(*) كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس - ليبيا.

الأول بمعنى الواحد، فالمؤنثة هي «الأُولى» بمعنى الواحدة، وتجمع الأولى على الأَوليَات، والأُوَل، والأوائل، وإذا استعمل «أوّل» استعمال أفعل التفضيل، فانتصب عنه الحال والتميز[1].

وقد ذكر لفظ «أول» في أكثر من موضع من القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّاهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾[2] أي هو الأول الأزلي وأنه مستمر من قَبْلِ وجود كل محدث ومن بعد فنائه؛ إذِ الله هو الباقي بعد فناء ما في السموات والأرض، وذلك يظهر من دلالة الآثار على المؤثِّر. فلفظ «أول»: يدل على الحالة التي كان فيها السبق، وقد يستدل على تلك الحالة من سياق الكلام، فوصف الأول لا يتبين معناه إلا بما يتصل به من الكلام ولا يُتَصور إلا بالنسبة إلى موصوف آخر متأخر عن الموصوف ب«أول» في حالة ما[3].

قال الفرزدق:

ومـهـلـهـل الـشـعـراء ذاك الأول[4] ....

يفيد أن مهلهلاً سابق غيره من الشعراء في الشعر.

وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنِّىٓ أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ﴾[5]، أي أولهم في اتباع الإسلام. وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوٓاْ أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِۦ﴾[6]، أي أولهم كفراً. وقوله تعالى: ﴿وَقَالَتْ أُولَىٰهُمْ لِأُخْرَىٰهُمْ﴾[7]، أي أولاهم في الدخول إلى النار[8].

وأشهر معاني الأولية: هو السبق في الوجود أي: ضد العدم، ألا ترى أن

(1) **المصباح المنير**، ص20-21.
(2) سورة الحديد، من الآية: 3.
(3) **التحرير والتنوير للشيخ الطاهر بن عاشور**، ج27، ص360.
(4) **ديوان الفرزدق**، ص132.
(5) سورة الأنعام، من الآية: 14.
(6) سورة البقرة، من الآية: 41.
(7) سورة الأعراف، من الآية: 39.
(8) **التحرير والتنوير**، ج27، ص360.

جميع الأحوال التي سبق صاحبها غيرَه فيها هي وجوداتٌ من الكيفيات، فوصف الله بأنه الأول «معناه» أنه السابق وجوده على كل موجود وُجد أو سيوجد دون تخصيص جنس ولا نوع ولا صفة، ويرادف هذا الوصف في اصطلاح المتكلمين صفة القدم، وهذا الوصف يستلزم صفة الغني المطلق، وهي عدم الاحتياج إلى المخصص، أي مخصص يخصصه بالوجود بدلاً عن العدم؛ لأن الأول هنا معناه الموجود لذاته دون سبق عدم، وعدم الاحتياج إلى محل يقوم به قيامَ الجوهرِ بالعرض[1].

ويستلزم ذلك انفراده تعالى بصفة الموجود؛ لأنه لو كان غير الله واجباً وجوده لما كان الله موصوفاً بالأولية[2].

وقد جاء لفظ الأول في الحديث الشريف عن أبي هريرة ﵁ قال: قال رسول الله ﷺ: «اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء...»[3].

وقد شاع استعمال لفظ أول عند الفلاسفة اليونان، فمن حيث هو مصطلح فلسفي استعمله أرسطو وأفلاطون، وقد أدخله المترجمون العرب لمؤلفات أرسطو في الفكر العربي مرادفاً بالعربية للكلمتين اليونانيتين (بروتوس) و(أرخاي) وعلى هذا، فإن كلمة «أول» لأرسطو تدل إمّا على الموجود الأول، أو المخلوق الأول[4] وكذلك نجد في رسائل إخوان الصفا أن القصد من مصطلح الأول: يدل على العلة الأولى الصادرة عن الله[5].

وكلمة «أول» يستعملها أيضاً المعتزلة، والكندي والفارابي، بيد أن ابن

(1) المرجع السابق، ج27، ص360.
(2) المرجع السابق، ج27، ص361.
(3) **صحيح مسلم**، المجلد السابع، ج17-18، ص154.
(4) **المعجم الفلسفي**، ج1، ص171.
(5) **رسائل إخوان الصفا**، ج4، ص14-18.

سينا هو الذي قعّد استعمالها في المصطلح الفلسفي، وأصبحت كلمة «أول» مألوفة عند أولئك المفكرين الشرقيين والغربيين العارفين بفكر ابن سينا على نحو مباشر أو غير مباشر[1].

ولها عدة معانٍ في اصطلاح الفلاسفة:

1 - الأول هو المتقدم بالزمان، وهو يدل على الأقدم في التعاقب الزماني وعلى المتقدم في ترتيب بعض الجمل مثل قولنا: العصر العباسي الأول.

2 - الأول هو المتقدم في المرتبة المنطقية، وهو كتقديم المبدأ على النتيجة، وتقدم البدهيات على النظريات[2].

3 - الأول من الناحية النفسية هو الذي يكون نقطة الابتداء الواقعية في تأليف الحكم أو الاستدلال أو في النمو التكويني أو التداعي.

4 - الأول من الناحية الوجودية أو الفلسفية وهو الذي يكون سبب وجود الشيء وعلته الغائية أو الفاعلة[3].

5 - الأول هو المتقدم بالشرف والقيمة، ويطلق الأول بالشرف على الأعلى والأهم والأمير، تقول: هذا عقل من الطراز الأول[4].

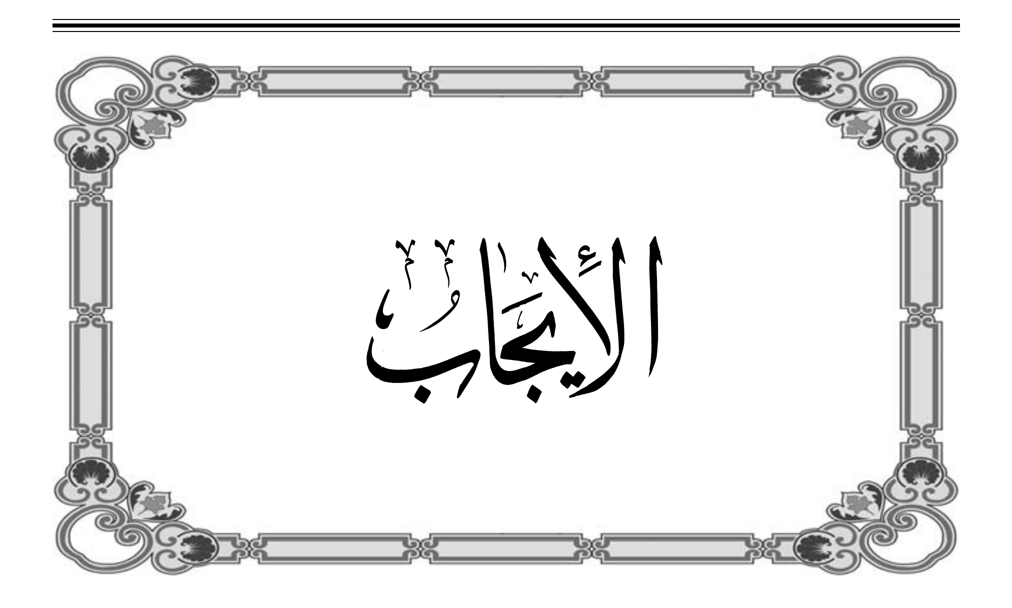
---

(1) **رسائل في آراء أهل المدينة الفاضلة**، ص17-18.

(2) **المعجم الفلسفي**، ج1، ص172.

(3) المرجع السابق، ج1، ص173.

(4) **تفسير ما بعد الطبيعة للفارابي**، ج2، 572.



د. خليفة محمد بديري*

مصدر قياسي للفعل الثلاثيّ وجب المزيد بالهمزة، ووزنه الصّرفي إفعال، قلبت فاؤه ياء لمجيئها ساكنة بعد كسر.

والمستعمل من هذه المادة أربع صيغ هي: (ب و ج) و(ج ب و) و(ج و ب) و(و ج ب) ويدور حول معنى القطع والجمع والثبوت والتفرق.

1. ب و ج

جاء في ترتيب العين أنّ «البَوْجَ من تبوّج البرق في السحاب، إذا تفرق في وجهه، تقول: بُجتهم بشرّ أي: عمّمتهم، قال: (رجز)

هَـرَاوَةٌ فِـيـهَـا شِـفَـاءُ الـعَـرِّ

حملت عقفان[1] بها في الجرّ

(*) كلية اللغات، جامعة طرابلس - ليبيا.

(1) عقفان، جمع أعقف وهو الفقير المحتاج، قال يزيد بن معاوية: (بسيط) =

فـــبـــجـــتـــه وأهـــلـــه بـــشـــرّ»[1]

وقال الفيومي: «الباج تهمز ولا تهمز، والجمع أبواج، وهي الطريقة المستوية، ومنه قول عمر رضي الله عنه: لأجعلن الناس كلهم بأجًا واحداً، أي: طريقة واحدة في العطاء»[2]. والموجَبُ بالفتح المسبب[3].

هذا ما يتعلق بالجانب اللغوي.

أما الإيجاب في الاصطلاح فيُتناول في ثلاثة ميادين عند الأصوليين وعند النحويين وعند البلاغيين.

أ. الإيجاب عند علماء الأصول:

يعرّف بأنه الواجب المقتضى فعلاً غير كفّ اقتضاء جازماً أو أنه طلب الفعل على وجه الحتم والإلزام، أو هو خطاب الله المتعلق بطلب الفعل على وجهة الجزم كأمره تعالى بإقامة الصلاة في قوله: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[4].

وقيل: هو طلب الفعل من الشارع على سبيل الإلزام غير أن الإيجاب الصادر عن أحد المتعاقدين بصيغة صالحة لإفادة العقد لا ينضوي تحت هذا التعريف.

عند الأحناف هو ما صدر أولا من أحد العاقدين على النحو المعروف، والقبول ما صدر ثانيا من أي جانب كان. ويرى غيرهم أن الإيجاب هو ما صدر من البائع والمؤجر والزوجة أو وليها على اختلاف بين المذاهب سواء

= **يـا أيها الأعقف الـمزجي مطيته لا ... نـعـمـة تبـتـغي عـنـدي ولا نـشبـا**

انظر: **ترتيب العين**، ص644.

(1) **ترتيب العين**، ص94.

(2) **المصباح المنير**، الطبعة الأولى (القاهرة: 1429هـ/ 2008م)، ص68.

(3) انظر: المرجع السابق، كتاب الواو مع الجيم وما يثلثهما، ص634.

(4) سورة البقرة، من الآية: 43.

صدر أولا أو آخرا؛ لأنهم من يملكون السلعة المبيعة والمستأجر منفعة العين والزوج العصمة[1].

وخصّه موجز دائرة المعارف الإسلامية (ط: 1، الجزء الخامس (مركز الشارقة 1418هـ/ 1998م) ص1428) في مادة إيجاب، بأنه اصطلاح مستعمل في البيع، معناه قد وجب البيع.

2. (ج ب و)

يقال: جببت المال والخراج أجبيه جباية، جمعته، وجبوته أجبوه جباوة مثله، ولم يرد في ترتيب العين إلا يائيّ اللام فقط[2].

3. (ج و ب)

الجوب: قطعُ الشيء، مثل قطع الجيب، يقال: جيبٌ مَجُوبٌ ومجوّبٌ، وكلّ مجوّفٍ وَسطُهُ فهو مجوبٌ، والجوبُ: درعٌ تلبسه المرأة، وجُبْت المفازة، أي: قطعتها، واجتبت الظلام والقميص، أي: قطعته.

والجواب: رديدُ الكلام، تقول: أساء سمعا فأساء جابةً، من أجاب يجيب، وأجاب قوله، واستجاب له، إذا دعاه إلى شيء فأطاع، ويقال: هل عندك جابية خير؟ أي: خير ثابت.

والجمع، الجوائب، ويقال: الجوائب: الغرائب من الأخبار. وجابية خبر، أي: محمولة من أرض بعيدة، أي: قد جابت البلاد، قال: (كامل)

يتنازعون جوائب الأمثال

---

(1) **معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية**، لمحمود عبد الرحمن عبد المنعم، ط: 1، ج: 1، (دار الفضيلة مصر، 1419هـ/ 1999م)، ص339.

(2) انظر: **ترتيب العين**، ص125، و**المصباح المنير**، للفيومي، كتاب الجيم مع الباء وما يثلثهما، ص93.

وبمضارع الرّباعي مع تاء الخطاب سمّيت قبيلة من العرب تُجيبَ.

وانجاب السحاب، انقشع[1].

4. (و ج ب)

وهو مثال واوي يتعيّن حذفُ فائه في المضارع والأمر، ويجوز في المصدر، وهو فعلٌ لازم، يقال: وجب البيع والحق يجب وجوباً وَجِبَةً: لزم وثبت، ووجبت الشمس وجوباً: غربت، ووجب الحائط ونحوه وجْبَةً: سقط، ووجب القلب وَجْباً ووجيباً: رجف.

وقد ذكر آنفا أن مدار البحث مصدر هذا الفعل معدّى بالهمزة.

يقال: أوجبتُ البيع فَوجب، وأوجبتِ السرقةُ القطعَ؛ فالموجِبُ بالكسر السبب.

ويقال: وجب البيع يجب وجوباً وجبةً، أي: وقع، وكذلك وجب الحق، ووجبت الشمس غربت، ووجب قلبُه يجب وجيباً، أي: فزع واشتد خفقانُه، قال الشاعر: (طويل)

وللفؤاد وجيبٌ تحت أبهَرِهِ لَدْمَ الغلام وراء الغيب بالحجر

ويقال: وجَبَ الحائط يجب وجْبَة، إذا سقط[2].

وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾[3] معناه إذا سقطت ووقعت على الأرض، وقد جاء منه اسم الفاعل واجب، قال الشاعر: (طويل)

أطاعت بنو عَوْفٍ أميرا نهاهُمُ عن السّلم حتّى كان أوّلَ واجب

---

(1) انظر: **ترتيب العين**، ص162، و**المصباح المنير**، كتاب الجيم مع الواو وما يثلثهما، ص115.

(2) انظر: **الزاهر في معاني كلمات الناس**، لأبي بكر محمد بن القاسم الأنباري، تح: حاتم صالح الضامن، ط: 2، (دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد 1987م)، ص397-398.

(3) سورة الحج، من الآية: 36.

معناه أنّه أول ميت ساقط على الأرض[1].

وهذه الصيغة -كما صرّح في بداية الكلام - هي محور الاهتمام إذ الإيجاب إنما هو مصدر هذا الفعل بعد أن دخلت عليه همزة التعدية يقال: أوجبت البيع فوجب، وأوجبت السرقة القطع، فالموجب بكسر الجيم السبب، والموجَبُ بفتحها هو المسبّب[2].

ب. الإيجاب عند النحاة

هو الكلام المثبت، وهو أصلٌ لغيره من النفي والنهي والاستفهام وغير ذلك، تقول مثلا: قام زيدٌ، فتثبت له القيام، فإذا نفيته عنه قلت: ما قام زيد، وتقول إذا استفهمت: أقام زيد؟ وإذا نهيته قلت: لا تقم، وإن أمرته قلت: قُم، فالإيجاب يتركّب من مسند ومسند إليه، وغيرُه يحتاج إلى دلالة في التركيب على ذلك الغير، إذ ما عدا الإيجابَ فرع للإيجاب وكل فرع يحتاج إلى ما يدلّ عليه، كما احتاج التعريف إلى علامة من ال ونحوها، لأنه فرع التنكير، واحتاج التأنيث إلى علامة من تاء أو ألف؛ لأنه فرع التذكير[3].

ج. الإيجاب عند البلاغيين

هو أن يبنى الكلام على النفي من جهة والإثبات من جهة أخرى، وما شاكل ذلك، كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾[4]. وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَخْشَوُاْ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ﴾[5]، وكقوله ﷺ:

---

(1) انظر: **الزاهر في معاني كلمات الناس**، للأنباري، ص398.

(2) انظر: **المصباح المنير**، للفيومي، كتاب الواو مع الجيم وما يثلثهما، ص643.

(3) انظر: **الأشباه والنظائر في النحو**، للسيوطي، تح: محمد عبد القادر الفاضلي، ط: 1، ج1، (المكتبة العصرية لبنان 1420هـ/ 1999م)، ص100.

(4) سورة الإسراء، من الآية: 23.

(5) سورة المائدة، من الآية: 44.

﴿فَلَا تَتَنَـٰجَوۡاْ بِٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡعُدۡوَٰنِ وَمَعۡصِيَتِ ٱلرَّسُولِ وَتَنَـٰجَوۡاْ بِٱلۡبِرِّ﴾[1]، وكقوله تعالى: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُواْ ٱلتَّوۡرَىٰةَ ثُمَّ لَمۡ يَحۡمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلۡحِمَارِ يَحۡمِلُ أَسۡفَارَۢا﴾[2].

ومثال الإيجاب من النثر قول الشعبي للحجّاج: «لا تعجب من المخطئ كيف أخطأ، واعجب من المصيب كيف أصاب».

وقيل لبعض العلماء: إن صاحبنا مات وترك عشرة آلاف، فقال: أمّا العشرة آلاف فلا تترك صاحبكم.

وقال بعض الأوائل: ليس معي من فضيلة العلم إلّا أني أعلم أني لا أعلم[3].

والمصطلح المشهور عندهم هو المطابقة وتسمى الطباق والتضاد وهو نوعان: طباق إيجاب نحو قوله تعالى: ﴿وَتَحۡسَبُهُمۡ أَيۡقَاظٗا وَهُمۡ رُقُودٞۚ﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿تُؤۡتِي ٱلۡمُلۡكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلۡمُلۡكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُۖ﴾[5]، وقول رسول الله ﷺ للأنصار: «إنكم ما علمت تكثرون عند الفزع وتقلون عند الطمع»[6].

وطباق السبب، وهو أن يجمع بين فعلي مصدر واحد مثبت ومنفي، أو أمر ونهي، كقوله تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ يَعۡلَمُونَ ظَٰهِرٗا مِّنَ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَهُمۡ عَنِ ٱلۡأٓخِرَةِ هُمۡ غَٰفِلُونَ﴾[7]، وقوله: ﴿فَلَا تَخۡشَوۡهُمۡ وَٱخۡشَوۡنِي﴾[8]،

(1) سورة المجادلة، من الآية: 9.
(2) سورة الجمعة، من الآية: 5.
(3) انظر: **معجم البلاغة العربية**، للدكتور بدوي طبانة، ط: 4، (دار ابن حزم بيروت 1413ه 1997م)، ص279.
(4) سورة الكهف، من الآية: 18.
(5) سورة آل عمران، من الآية: 26.
(6) انظر: **كنز العمال في سنن الأقوال الأفعال**، لعلاء الدين علي المتقي بن حسام الدين (مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان، بلا تاريخ) حديث رقم: 37951.
(7) سورة الروم، الآية: 6-7.
(8) سورة البقرة، من الآية: 150.

وقول الشاعر: (طويل)

وننكرُ إن شئنا على الناس قولَهم ولا ينكرون القولَ حين نقولُ

هذا وقد فرط في أول هذه الفقرة عدّة أمثلة[1].

«نفي الشيء بإيجابه وهو أن يثبت المتكلم شيئا في ظاهر كلامه وينفي ما هو من سببه مجازا والمنفي في باطن الكلام حقيقة هو الذي أثبته، كقوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾[2]، فإن ظاهر هذا الكلام نفي الذي مطاع من الشفعاء، والمراد نفي الشفيع مطلقا، وكقوله تعالى: ﴿لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا﴾[3]، فإنّ ظاهر الكلام نفيُ الإلحاف في المسألة والباطن نفي المسألة بتّة، وعليه إجماع المفسرين»[4].

(1) انظر: **الإيضاح للقزويني**، طبعة صبيح (القاهرة 1385هـ/ 1966م)، ص193، 194.

(2) سورة غافر، من الآية: 18.

(3) سورة البقرة، من الآية: 273.

(4) **معجم البلاغة العربية**، ص683، وانظر: د. خليفة محمد خلفة بديري، (الإلحاف) **مجلة كلية الدعوة الإسلامية**، العدد 32، لسنة 2006م، ص194.

أسس التقويم لأبحاث المجلة

تمر الأبحاث والمقالات الواردة على المجلة بمرحلة التقويم والنقد، وفيها تحال الأعمال المقدمة لها إلى مقوّمٍ متخصص في الموضوع المراد نقده، على أن يكتب رأيه صريحاً في إحدى الصور التالية:

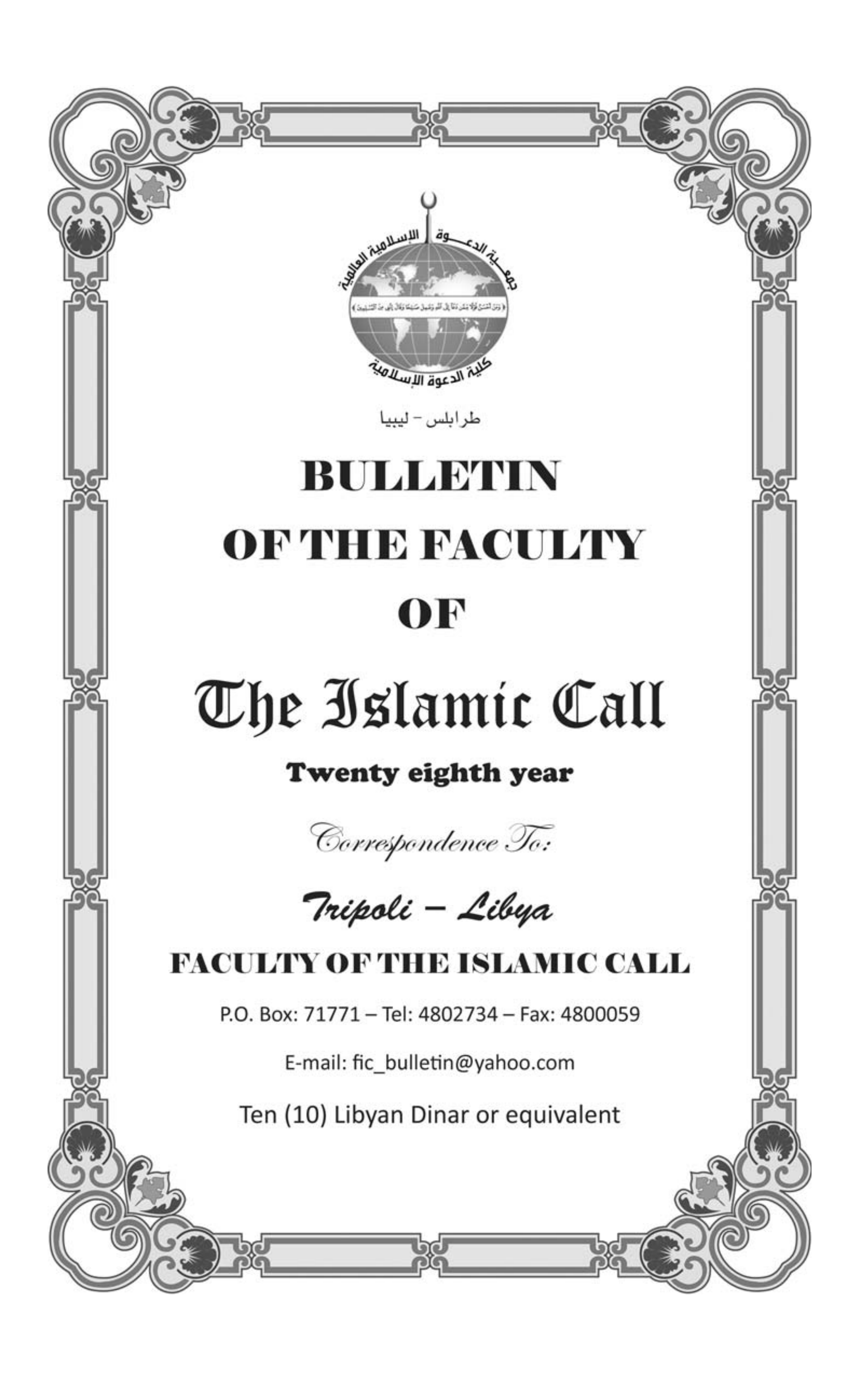
1. موافقة للنشر بدون ملاحظات.
2. موافقة مع ملاحظات يرى تعديل البحث على أساسها.
3. رفض البحث مع ملاحظات تفسيرية.

يعاد البحث إلى صاحبه في الحالة الثانية لتعديل بحثه وفقاً لما يراه سديداً من ملاحظات المقوّمِ، وله رفض الملاحظات بردّ علمي آخر يدحض فيه ردود ذلك المقوّم ويوضح مواطن الزلل في نقده.

يحال البحث في حالة اختلاف الباحث والمقوّمِ وإصرار كلٍّ منهما على رأيه إلى حكم من درجة علمية أعلى توكل له مهمة ترشيح البحث للنشر أو عدمه، على أن يكون لهيئة التحرير رأيها في تقويم البحث بحسب المعايير التي وضعتها لقبول المواد المنشورة(*).

مع ملاحظة أن المقوّمِ لا يعرف اسم الكاتب ولا العكس حتى يكون النقد موضوعياً في جميع الأحوال، وإننا لنأمل — مع ذلك — أن يلتزم المقوّمون النزاهة ولين القول في نقد الأعمال المقدمة لهم، كما نرجو من الكتّاب أن يعتبروا ما يجدونه من ملاحظات على أبحاثهم سبيلا من سُبل إثراء البحث ودليلا على أهميته.

(*) انظر الصفحة الأولى من الغلاف الأخير في كل أعداد المجلة.



جمعية الدعوة الإسلامية العالمية

كلية الدعوة الإسلامية

طرابلس – ليبيا

BULLETIN
OF THE FACULTY
OF
The Islamic Call

Twenty eighth year

Correspondence To:

Tripoli – Libya

FACULTY OF THE ISLAMIC CALL

P.O. Box: 71771 – Tel: 4802734 – Fax: 4800059

E-mail: fic_bulletin@yahoo.com

Ten (10) Libyan Dinar or equivalent



معايير ومتطلبات النشر بالمجلة

- تنشر المجلة البحوث والمقالات ذات المضامين الإسلامية والعربية، أو تلك التي تتناول العالم الإسلامي ومستقبله بالدراسة المتنوعة في مختلف الميادين.
- تنشد المجلة الأصالة والعمق في الدراسات المقدمة لها وتذكر الكتاب الأفاضل بما تعارف عليه أسلافنا من أقسام التأليف «السبعة التي لا يؤلف عاقل عالم إلا في أحدها وهي:-
  - إما شيء لم يسبق إليه فيخترعه.
  - أو شيء ناقص يتمه.
  - أو شيء مستغلق يشرحه.
  - أو شيء طويل يختصره دون أن يخل بشيء من معانيه.
  - أو شيء متفرق يجمعه.
  - أو شيء مختلط يرتبه.
  - أو شيء أخطأ فيه مؤلفه يصلحه».
- تؤكد المجلة على أهمية استعمال المصادر والمراجع وتعطي أهمية خاصة للمصادر المخطوطة والنادرة والأولية.
- يمكن تقديم الإنتاج بلغة أجنبية على أن يقدم الكاتب ملخصا له بالعربية.
- تكبر المجلة الجهود المبذولة في الإنتاج العلمي وتقوِّمه على أساسها.
- تقبل المجلة البحوث والمقالات المترجمة إذا كانت الترجمة دقيقة وأمينة ومصحوبة بصورة من النص الأجنبي.
- لا تقبل البحوث المنشورة في أي صورة من صور النشر.
- تدفع للكاتب مكافأة عن انتاجه حال اعتماده نهائيا للنشر من قبل لجنة التقويم والتصحيح.
- تدعو المجلة كل الكتاب والباحثين داخل ليبيا وخارجها إلى المشاركة بجهودهم العلمية التي ستكون محل تقدير واعتزاز.

«هيئة التحرير»

مجلة كلية
الدعوة الإسلامية

